ORFISMO IN MAGNA GRECIA

ATTI DEL QUATTORDICESIMO CONVEGNO
DI STUDI SULLA MAGNA GRECIA

TARANTO, 6-10 OTTOBRE 1974



ARTE TIPOGRAFICA NAPOLI
MCMLXXV

Questo volume che raccoglie gli Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, svoltosi a Taranto dal 6 al 10 ottobre 1974, è pubblicato col contributo del Consiglio nazionale delle ricerche e dell'Ente provinciale per il Turismo di Taranto.

PRESENTAZIONE

Dopo il precedente Convegno incentrato su un tema monografico (Metaponto), questo XIV Convegno è tornato su un tema di carattere generale: Orfismo in Magna Grecia*. Non è stato, e non poteva essere, un duplicato del tema del IV Convegno sui Santuari della Magna Grecia, perché se quest'ultimo era stato rivolto soprattutto all'architettura e alla topografia dei santuari, in relazione anche alla città entro o presso la quale essi sorsero, il Convegno di quest'anno è stato invece tutto impegnato sul contenuto sacrale e liturgico dei culti praticati in quei santuari, o almeno in alcuni di essi. Tema quanto mai sollecitante l'attenzione e lo studio degli specialisti della materia, non meno di quelli di materie affini, per i suoi riflessi nell'arte, nella storia, nella letteratura.*

Particolare riguardo era riservato al Pitagorismo, al Neopitagorismo, vivo e diffuso fino in età romana, al pari dell'orfismo, ambedue rappresentativi di quei moti religiosi a contenuto spiritualistico e salvifico opposto alla fredda idolatria del paganesimo ufficiale.

Come di solito le relazioni dei soprintendenti hanno riferito sulle più recenti scoperte e ricerche avvenute nella regione di loro rispettiva competenza: di alcune di tali scoperte non è stata forse data nel frattempo la relazione definitiva, e quindi la prima

notizia offerta nel convegno non ha perduto nulla del suo interesse. Anche questa volta dobbiamo rivolgere un pensiero di omaggio alla memoria di due degli studiosi che allora accolsero il nostro invito: Pierre Boyancé ed Olga Elia. Il primo è venuto a mancare nel 1976: insigne cultore degli studi di letteratura latina e di storia della religione greca e romana, Egli aveva ricevuto nel 1975 il premio di Cultore di Roma da parte del Comune di questa città. La Elia, autorevole studiosa della Campania antica, dopo una lunga attività ispettiva e direttiva presso la Soprintendenza di Napoli e di Genova, ha dedicato gli ultimi anni all'insegnamento dell'archeologia nell'Università di Bari.

Desidero infine aggiungere e concludere questa breve e modesta premessa con un mio saluto di commiato da Presidente del Comitato organizzatore dei Convegni tarantini. Avevo già espresso da tempo tale mio desiderio, motivato dalla mia età e dalla impossibilità quindi di seguire più da presso la preparazione e lo svolgimento dei Convegni: i colleghi con molta benevolenza mi avevano pregato di desistere dalla mia richiesta: ma ormai mi sembra che essa non possa essere più oltre disattesa.

Se quanto io ho fatto in questi anni, dal momento della istituzione dei Convegni di studio sulla Magna Grecia fino ad oggi, meriti lode o biasimo non posso essere io a giudicare. Quello solo che posso dire con serena coscienza è che, per quanto era in mio potere, ho cercato di non venir meno alla fiducia che mi era stata data e riconfermata più volte. Oserei ripetere, se non può sembrare troppo ardito, le parole di S. Paolo: Cursum consummavi, fidem servavi*: in questi Convegni, come in tutta la mia ormai troppo lunga attività di ricercatore del passato. Ho conservato la fede nello studio dell'antichità classica, non come facile*

evasione dal presente, ma come sempre viva fonte di insegnamento e di esperienze per il presente e per il futuro. Una fede che tanto più oggi occorre tenere salda quanto più violenta si fa la supremazia della scienza e della tecnica solo in quanto rivolte all'accrescimento del benessere materiale. Ce ne dà esempio e stimolo la stessa città che signorilmente ospita i nostri convegni. Da città marinara e militare essa è divenuta un grande centro industriale: ma accanto all'attività dei suoi forni siderurgici essa ha voluto che avessero vita queste annuali assise di cultura umanistica, questi Convegni di studio, e ne ha tratto fama ed onore in Italia e fuori.

Ad essi, al loro sempre maggiore successo va il mio fervido augurio, e il saluto riconoscente a quanti ad essi prestarono con entusiasmo l'opera loro: al collega Pugliese Carratelli, all'amico Stazio, l'infaticabile e sempre vigile regista delle riunioni, e alla Sua gentile Signora, a Carlo Belli, che dei convegni fu uno dei più geniali e lungimiranti promotori, ai colleghi vecchi e nuovi del Comitato organizzatore, a tutti coloro che hanno partecipato con i loro contributi scientifici, infine alle Autorità e agli Enti della città, e in particolare all'Ente per il Turismo, che fin dalla presidenza dell'indimenticabile ing. Cassano, assicurò costantemente la realizzazione dell'iniziativa.

PIETRO ROMANELLI

LA CONFERENZA INAUGURALE

F. ADORNO

DA ORFEO A PLATONE

L'ORFISMO COME PROBLEMATICA FILOSOFICA

1. Ogni studioso di storia della cultura antica — della storia del pensiero e dei modi di concepire, in tutte le loro componenti, diversità, scontri e incontri che costituiscono i modi diversi di pensare storicamente determinati e determinabili — deve fare i conti, quale che sia l'epoca che viene trattando, con quello ch'è stato detto l'«orfismo», trovandosi sempre, per ogni età e per ogni ambiente culturale, di fronte a un «orfismo» diverso.

La storia della storiografia orfica, date le molte proposte cui è giunta, in interpretazioni in gran parte unilaterali e anche opposte tra di loro, permetterebbe un giustificato scetticismo[1] su di una ricostruzione storicamente valida dell'«orfismo» originario senza voler giungere all'ipotesi estrema che l'«orfismo» in quanto tale, in quanto corpo dottrinario-religioso a sé, con suoi particolari culti e riti, non è mai esistito, sì come non è mai esistito come religione popolare.

1) Cfr. G. PUGLIESE CARRATELLI, *Orphika*, in *La Parola del Passato*, 154-155 (1974), pp. 135 sgg. Non è il caso di delineare alcuna bibliografia, qui storiograficamente sottintesa (rimandiamo ai più noti repertori e alle più note collezioni di testimonianze e frammenti, dando indicazione solo dei testi e dei lavori direttamente citati).

2. Alcuni punti, comunque, restano fermi. Innanzi tutto va detto che gli antichi non hanno mai parlato di «orfismo», come di una religione, ma di cose e di persone aventi relazione con Orfeo. E Orfeo è presentato come figura leggendaria, insieme a Lino e a Museo, di cantore, di teologo, di sistematore di più antichi miti e concezioni, che «poieticamente» rappresentano la storia dell'uomo, inserito nella storia e nel dramma dell'universo, molteplice, decaduto, finito e, ad un tempo, uno nella sua totalità, ove la posizione tragica dell'uomo si risolve in una purificazione che fa ascendere l'uomo limite, affermazione di sé, unilaterale, passione, tracotanza, selvaggio, all'unità primigenia e ultima, in quanto riconduce la scintilla divina che è in sé (l'anima) alla patria celeste donde è venuto, in sé ripetendo e ripercorrendo il dramma dell'universo, cioè della divinità, facendosi uno col dio, ossia con la natura e la legge che il tutto governa.

Di proposito non abbiamo sottolineato che quell'unità del tutto entro cui si scandisce il ritmo delle decadenze e dei ritorni, esso rimanendo uno nella sua totalità, sarà chiamato l'Uovo Cosmico, generato da Chronos che a sua volta genera l'Etere, il tutto contenuto nell'Uovo che fisicamente appare nella sua assoluta luminosità (Fànes), detto anche Protògonos (« primogenito»), Erichepèo (il dio della primavera o Bacco), Mètis o Eros, e che solo può essere veduto dalla sorella Notte. Né, seguendo alcuni frammenti, ci siamo proposti di ricordare tutti i gradi e i nomi con cui poi, da Fànes e dalla Notte nascono Urano e Gea e così via, fino all'ultimo e nuovo dio, Dioniso, che, ucciso dai Titani e da loro fagogitato, si disperde nella cenere dei Titani, fulminati da Zeus, dalla cui cenere nascono gli uomini, tutti uguali in quanto tutti nati dai Titani e tutti aventi in sé un aspetto del divino, cui possono o no tornare se in essi prevale l'elemento titanico, corporeo,

oppure l'elemento divino scelto dal nuovo Dioniso rinato da Zeus. E non ci siamo permessi di dare una ricostruzione precisa di tale teogonia e simbolica storia dell'universo e dell'uomo nell'universo, ché, a seconda dei frammenti e delle testimonianze che avremmo potuto scegliere, a seconda degli autori che hanno interpretato in uno o altro modo, avremmo potuto dare altre e diverse ricostruzioni. Sono cose note agli specialisti. Ma è bene ripetere che, ad esempio, gran parte delle testimonianze sono in realtà interpretazioni di testi platonici e pitagorici (o pseudo pitagorici) da parte di Proclo, di Simplicio, di Damascio, o di autori che scrivono e commentano, in una ben precisa atmosfera e temperie culturale, tra il III e il VI secolo d.C. Si capisce così come a seconda dell'autore, del suo modo di pensare e di interpretare si dia più rilievo a un aspetto che ad un altro, si intenda allegoricamente un nome in un modo piuttosto che in un altro. Intanto è certo che, ad esempio, lo stesso termine Uovo Cosmico, o altri termini, che si sono detti propri della prima teologia orfica, in realtà, nel senso che viene loro dato, appaiono molto dopo, ad esempio in Achille, in Proclo, in Damascio, che interpretano e commentano Platone o testi stoici. Ad esempio: «La forma che noi abbiamo dato dello sfero, gli Orfici dicono che è press'a poco quella dell'uovo; lo stesso modo di essere che ha il guscio nell'uovo, l'ha il cielo nell'universo, e come l'etere sta attaccato al cielo tutto intorno, così la membrana sta attaccata al guscio» (fr. 70 Kern). Sono parole di Achille nella sua introduzione ai *Fenomeni* di Arato. Achille commenta Arato, che, attraverso Platone e i pitagorici, esplica in chiave stoica la regolarità dei fenomeni celesti, risolvendo il tutto entro l'àmbito dello scandirsi dell'unico lògos, in una « salvazione dei fenomeni»: di qui il richiamo all'uovo, che trova la sua ascendenza nobiliare, attraverso Aristofane (*Uccelli,*

695 sgg.), in Orfeo (l'autorità, il salvatore. dell'uomo e dell'Universo), ma che ha la sua origine in ambiente stoico: «Gli Stoici, scrive Diogene Laerzio, paragonano la filosofia a un essere vivente...; oppure la paragonano ad un uovo: la parte esterna, il guscio, è la Logica...» (D.L. VII, 4O), ove bisogna sottolineare che con linguaggio stoico risolvendosi il tutto nello strutturarsi del «discorso», logica e teologia vengono a identificarsi, tanto è vero che divino, in quanto principio attivo e forza vitale, è, appunto, il *Lògos spermatikòs*, che il tutto avvolge e di sé permea. Non è che un esempio. Li potremmo moltiplicare e dimostrare come in altri ambienti, per spinta di altre esigenze, sempre rifacendosi alla tradizione detta orfica, si possa interpretare Chronos come l'unità, Etere e Caos come la dualità, e l'Uovo come il tre, ossia come ciò che esiste assolutamente (ma il passo è nel *Dei principii* di Damascio : frm. 60 Kern), oppure come in altri testi e commenti si assumono altri termini, ricavati dalla tradizione, dando loro altri significati, tanto che potremmo ricostruire non una sola concezione orfica, ma più «orfismi», con significati riposti diversi, perfino con lessici diversi, dove, comunque, nel sottofondo rimangono, sia pure in interpretazioni diverse e anche opposte, alcuni aspetti della tradizione pitagorica, alcuni precisi testi di Platone e altri degli Stoici, in modi di leggere che con Platone, i primi pitagorici, alcuni stoici non hanno più nulla a che fare.

3. Accantoniamo qui di proposito le celebri «laminette auree», ritrovate a Creta e nell'Italia Meridionale, che sono del IV-III sec. a.C. (si veda ora G. Pugliese Carratelli ne *La Parola del Passato*, 154-155, 1974, pp. 108 sgg.); e di proposito saltiamo il papiro, ritrovato nel 1962 a Derveni presso Salonicco, del 350-300 a.C., forse composto tra il 400 e il 350 (ma si veda

l'articolo di W. Burkert, *Orpheus und die Vorsokattiker*, *Antike und Abendland*, XIV, 1968, pp. 93-114, cui rimandiamo anche per la storia, descrizione e pubblicazione di alcune colonne del papiro; cfr. anche W. Burkert, *La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle*, in *Les études philosophiques*, 1970, pp. 443 sgg.); il commento del papiro Derveni a qualche verso di Orfeo («Zeus è il principio, Zeus è il mezzo, mediante Zeus tutto viene a fine»; «Pneuma è Moira»; Armonia, Eros, la Madre Terra, Oceano) rispecchia il metodo allegorico di razionalizzazione dei miti proprio dell'area culturale sofistica, entro i termini di alcune ipotesi fisiche che vanno da Anassimene a Pitagora, alla scuola di Anassagora a Democrito. Tale metodo, è noto, fu messo in discussione da Platone (cfr., ad esempio, Fedro, 229 c-d sgg.), nel suo costante procedimento di rendersi conto del presente attraverso la discussione dialettico-dialogica delle opinioni del passato. Sotto questo aspetto sembra opportuno, allora, rifarsi a Platone (427-347 a.C.).

Rifacendosi a Platone si ricavano alcuni dati molto importanti, per risalire più indietro, qualora non si interpretino quei passi con ciò che è venuto dopo Platone, cadendo in un circolo vizioso. Orfeo è presentato da Platone come un mitico personaggio, il simbolo di un cantore e poeta ispirato, cui si fanno risalire modi di intendere e di concepire (una cultura) diversi da quelli che risalgono ad Omero e ad Esiodo. Omero ed Esiodo rappresentano una cultura e un tipo di formazione (di *pòiesis*), Orfeo e Museo altra cultura e altro modo di formare, mediante l'incantazione del discorso purificatorio, ispirato e profetico. Se morendo si va nell'Ade e l'anima non si perde nel tutto come in un sonno eterno, ma restiamo uomini, cioè dialogo e discorso, mediante cui comprendere se stessi attraverso gli altri, la propria storia, cosa di

meglio — fa esclamare Platone a Socrate nell'*Apologia* — per capire, «se non starsene insieme con Orfeo e Museo, con Omero e con Esiodo?» (41 a). E qui va sottolineato il fatto che Platone da un lato pone Omero ed Esiodo, dall'altro lato Orfeo e Museo. E ancora, nell'*Ione*, ove si parla della poesia come ispirazione analoga alla forza attrattiva del magnete, per cui i poeti sono strumenti dell'ispirazione che la divinità suscita in loro, e i rapsodi dell'ispirazione che la poesia suscita in loro, si dice: « e da questi primi anelli, dai poeti, prendono e ricevono il divino afflato i successivi, chi dall'uno chi dall'altro, chi da Orfeo chi da Museo; la *maggioranza* è posseduta e tenuta avvinta da Omero» (536 b). E nel *Protagora*, a parte il paragone tra Protagora e Orfeo, ché Protagora attira e trascina dietro a sé i suoi seguaci, ammaliandoli con la propria voce come Orfeo (315 b) — ove va sottolineata la malia del discorso incantatorio e terapeutico, mediante cui l'anima ritrova se stessa e il proprio equilibrio (cfr. *Carmide*, 156 d-e) — non sembra un caso che Platone faccia sostenere a Protagora che la sofistica è antica, è cioè un tipo di cultura che in tempi più antichi si è nascosta o sotto la maschera della poesia, come è avvenuto con Omero, Esiodo, Simonide, oppure, sia pur miticamente ma filosoficamente, sotto la maschera delle *iniziazioni* e delle *profezie*, come hanno fatto gli Orfei e i Musei (316 d). Qui, oltre alla distinzione di due «culture» e tradizioni (omerica e orfica), importante è l'accenno alle *iniziazioni* (τελετάς) e alle *profezie* (χρησμῳδίας) dovute agli *Orfei* e ai *Musei*, cioè non ad Orfeo o a Museo, ma a coloro che si sono ispirati a Orfeo e Museo, interpretandoli. Sembra, dunque, che dopo Orfeo — o chi per lui — sia nata una letteratura che interpretando Orfeo avrebbe istituito una concezione di un tutto, ove, facendo uso di più antichi miti e leggende (il mito di Zeus e di Chronos, il

mito della terra madre, di Demetra e di Core, il mito di Dioniso, il mito cretese di Zeus Ideo e così via, tutti di origini diverse), di contro alla visione omerica, propria delle prime monarchie e delle aristocrazie, quegli stessi miti si sarebbero interpretati come momenti diversi della storia drammatica dell'universo in cui tutti, indipendentemente dall'essere re o signori, tutti per nascita uguali, tutti possiamo, a seconda di come si sappia essere (presi e dispersi nella sensibilità, corporeità e limiti, passioni; oppure capacità di ritrovare sé come anima, cioè come razionalità e armonia) tutti possiamo, ritrovando se stessi, *iniziandoci*, liberarci dall'essere passione e corporeità, per ritornare in quanto anima all'unità divina da cui proveniamo. Di qui è chiaro come Platone intendendo il corpo come il limite estremo e definente, limitante l'anima, da una divenute molte, possa interpretando i *seguaci* di Orfeo, come egli dice, sostenere che secondo essi il corpo è tomba o carcere dell'anima (*Cratilo*, 400 c; *Gorgia*, 493 a, 525 a; *Fedone*, 61 d-62 b, 81 e-84a, 92a). Certo in Platone il fine cui si vuol giungere è altro, e non si tratta di un morire reale e di una reale rinascita, ma di un morire a questa vita quotidiana e dispersa, passionale e privata, in cui l'uomo non è uomo, ma spinta di passioni e di delirio che lo allontanano dall'esser capacità di giudizio e pertanto di liberazione dal patire, dall'esser passivo, divenendo attivo e nel giudizio capace di dominio. Ma, a parte questo, ciò che resta, sia pure in funzione retorica, per convincere un certo pubblico alla sua tesi, è il ricorso di Platone ai seguaci di Orfeo: e cioè al mito dei due cicli, dall'unità divina dell'anima alla molteplicità e dispersione, e dalla dispersione e molteplicità all'unità dell'anima che rispecchia l'Unità dell'Essere uno vivente, che il tutto abbraccia. È qui che, di contro al delirio negativo, Platone propone, nel *Fedro*, il significato positivo del delirio profetico.

E allora mentre il male sta nell'affermazione singolare di sé, nel decadere dall'unità nella dispersione della molteplicità, in deliri possessivi e negativi, privati (donde l'ingiustizia), il bene sta nel ritrovare sé, nell'ascesa dalla corporeità all'unità dialettica e vivente del tutto (donde il giusto): in un passaggio dall'essere privato all'essere pubblico. Sotto questo aspetto è allora chiaro perché Platone violentemente si scagli contro coloro che l'*iniziazione*, sia pur desunta da libri che vanno sotto il nome di Orfeo, usano non a livello filosofico-mitico, ma passionale, in giuochi ed esorcismi, che rappresentano l'aspetto più negativo e cristallizzato di una concezione religiosa. «Ciarlatani e indovini — scrive — si presentano alle porte dei ricchi e li convincono che con sacrifici e incantesimi hanno ottenuto dagli dèi il potere di rimediare con giochi e feste all'eventuale ingiustizia di uno, l'abbia commessa lui in persona o uno dei suoi antenati [...] Citano poi una grande serie di libri di Museo e di Orfeo, stirpe, dicono, di Selene e delle Muse, e su questi libri regolano i loro sacrifici. E persuadono non solo i singoli, ma anche gli Stati che sia i vivi che i morti hanno modo di essere assolti e purificati da atti di ingiustizia a mezzo di sacrifici e piacevoli giuochi cui danno il nome di iniziazioni che ci liberano dalle pene dell'aldilà, mentre tremendi castighi attendono chi non fa sacrifici» (*Repubblica*, 364 b-365 a).

Platone, dunque, conosce due tipi di libri: l'un complesso di libri, ispirati ad Orfeo, che si rifà a miti diversi e opposti, e tende a raccoglierli in unità sistematica, in una descrittiva (mito) della storia dell'universo (del divino) e dell'uomo, momento della storia dell'universo, nell'unità dell'unico, mito che in sé raccoglie tutti gli altri, cioè del ciclo dell'universo che nasce muore e rinasce entro il circolo uno, che non nasce né muore (non a caso Platone dirà nelle *Leggi*, IV, 715 e: «poiché Dio, come anche

l'antica tradizione suona, è, per sua natura, il principio, la fine, il mezzo di tutto ciò che è, egli volgendosi intorno ne costituisce la perfezione», ed è, probabilmente, una citazione da un presunto verso di Orfeo, come risulterebbe dalla colonna 13 del papiro Derveni); l'altro complesso di libri, che, pur va sotto il nome di Orfeo e di Museo, costituito da un insieme di formule magiche e di atti da compiere, in cui l'iniziazione, cioè il rendersi conto che si fa parte tutti dell'unico universo, è interpretata in senso popolare, truffaldino, in funzione dei «più», non di coloro che sanno pensare, in giuochi con chi non è affatto seriamente «iniziato». Nei primi libri, dunque, la colpa originaria è originariamente dovuta allo stesso definirsi e scandirsi dell'universo in gradi sempre più limitati, entro, tuttavia, l'Uno tutto, ed ove tali momenti, evidentemente, dovevano già essere interpretati come le varie generazioni dal Caos originario, o dall'indefinita foschia (aria), alle definite generazioni di Urano, Crono, momenti dell'unico tempo (Chronos), fino a Dioniso e ai Titani, donde poi attraverso Dioniso e gli uomini il ritorno: certo non possiamo fare i nomi dei vari gradi (interpretati coi nomi delle varie divinità dei miti diversi, di provenienze diverse, probabilmente fin dal principio, a seconda dell'autore, già diversi da cantore a cantore), ma è indubbio che fin dal principio si tratta di generazioni e stirpi. Non a caso Platone, nel *Filebo*, sia pur a conferma di una sua particolare dimostrazione scrive: « alla sesta stirpe, dice Orfeo, ponete fine all'ordine del canto» (66 c). E altrove, sempre ricordando Orfeo, scrive: «Orfeo dice che "Oceano dalla bella corrente, per primo si unì in matrimonio, e sposò la sorella Tetis, figlia della stessa madre" (cioè la terra)» (*Cratilo*, 402 b). E forse Platone allude ancora a qualche canto orfico, a una qualche cosmo-teogonia-teologica, quando rifacendosi a Oceano e Teti, scrive che vi sono alcuni che così pensano riguardo alla

nascita degli dèi (teogonia): «Figli di Terra e di Urano furono generati Oceano e Tetis, da questi Forco, Cronos, Rea e quanti sono con essi; da Chronos e da Rea, Zeus, Era e tutti quanti noi sappiamo esser chiamati loro fratelli; da questi infine altri discendenti» (*Timeo*, 40 d-e). Possiamo avvicinare il testo platonico citato ai celebri versi degli *Uccelli* di Aristofane, del 414 a.C., in cui si è sostenuto che Aristofane, sia pur ironicamente, riferisce — anche se non cita Orfeo — l'interpretazione orfica del costituirsi dell'universo: «C'era Caos, dapprima, e Notte ed Erebo nero e l'ampio Tartaro, ma non la terra né l'aere né il Cielo; e nel grembo infinito di Erebo la Notte dalle nere ali partorì dapprima l'uovo senza germe, dal quale, col volgere delle stagioni, nacque l'amato Eros dalle spalle splendenti per le ali d'oro, simile ai veloci turbini del vento. Questi, unitosi nella notte all'alato Caos, nell'ampio Tartaro pose il nido alla nostra stirpe, e per prima la condusse alla luce della vita. Da principio non c'era la stirpe degl'immortali, avanti che Eros mescolasse tutti gli elementi. E una volta mescolati gli uni con gli altri, nacquero Urano e Oceano e Terra e la stirpe immortale di tutti gli dèi beati» (*Uccelli*, 690 sgg.). Alcuni nomi sono gli stessi, altri no, ma l'insieme è un altro. Evidentemente vi sono stati fin dal principio modi diversi di intendere, in termini naturalistico-mitici, la storia e il costituirsi dell'universo, nel ricordo di tradizioni diverse, di popoli diversi, canti e interpretazioni che, poi, sono andati sotto il nome comune di Orfeo. Non sembra anzi senza significato, che sia Aristofane, sia Platone, in questo caso non parlino affatto di orfici, ponendo tali interpretazioni accanto a quelle dei primi naturalisti o fisiologi ionici; Platone, anzi, parla di «antiche tradizioni» di «antichi detti»: «C'è un'antica tradizione — scrive Platone nel *Fedone*, 70 c — per la quale ci sono nell'Ade le anime giunte da

qui, e di nuovo, dai morti, tornano qui e rinascono». E: «bisogna sempre credere alle antiche e sacre tradizioni, le quali ci rivelano che la nostra anima è immortale, che avrà dei giudici, e sconterà le più grandi pene, allorché si separerà dal corpo» (*VII Lettera*, 335 a). E, ancora, come già vedevamo: «poiché Dio, come anche l'antica tradizione suona, è, per sua natura, il principio, la fine, il mezzo...» (*Leggi*, IV, 75 e). Evidentemente qui Platone, come altrove, usa tradizioni e miti diversi che si potevano interpretare nel senso platonico della capacità dell'uomo che da disperso, limite, preso dal fluire della sensibilità e delle passioni può, in quanto ricorda sé come attività giudicatrice, risolvere sé stesso e il molteplice nell'unità vivente dell'«unico discorso». E in ciò, appunto, starebbe la vera iniziazione, in tale conoscenza di sé, nel ricordare sé in quanto anima e razionalità, in quanto, appunto, divinità: «Ci sono — scrive ancora Platone nel *Fedone* — come dicono coloro che attendono alla iniziazione [più che gli Orfici, probabilmente i Dionisiaci] 'molti che portano il tirso, ma pochi veramente posseduti dal dio': costoro, secondo il mio parere, non sono altri se non coloro che hanno filosofato rettamente» (69 c). Mentre, sempre entro l'àmbito platonico di risolvere il tutto nella razionalità — per cui il mondo esterno, molteplice e disordinato finché non si comprende, nell'atto che viene compreso si risolve nell'«unico discorso» che fisicamente può esser detto il Cielo, che manifesta la propria legge nel moto ordinato delle stelle, donde, già in Platone, il passaggio dagli dèi patri al Dio cosmico — si capisce la critica di Platone alle descrittive dell'universo, quali ch'esse siano, non giustificate da ponderate ragioni; sotto questo aspetto è chiara la critica di Platone sia alle cosmologie, forse orfiche, sia ad ogni tipo di descrittiva fisica. Ma anche in questo caso Platone non parla di Orfici, genericamente, ma di posizioni

precise e diverse, o di tradizioni e miti diversi. «Mi pare — sottolinea nel *Sofista* — che ci raccontino delle favole, ciascuno la sua, come se fossimo dei fanciulli: uno dice che gli esseri sono tre, e che sono come in lotta tra loro, ma che talora, divenuti anche amici, danno luogo a unioni, producono figli e nutrimento per essi [chi sia questo tale non sappiamo: potrebbe essere un «orfeo», o meglio un «pitagorico» orfeizzante]; un altro invece dice che sono due, l'umido e il secco, o il caldo e il freddo, e li fa coabitare e li unisce in matrimonio [diremmo che si tratta o di Anassimene o, almeno, di un preeleate]; la nostra scuola eleatica poi, che trae origine da Senofane e anche prima, sostiene che ciò che viene chiamata totalità è una cosa sola, e prosegue in questo senso quanto dicono i miti [l'uno, lo sfero, può essere come l'Unico Cielo e così via]. Anche muse ioniche [Eraclito] e siciliane [evidentemente Empedocle] infine pensarono che la cosa più sicura era di intrecciare tutti e due i principi, e di dire che ciò che esiste è uno e molteplice, ed è tenuto assieme dall'odio e dall'amore» (242 c-d).

Il testo è molto importante: Platone non cita gli orfici in particolare; parla di interpretazioni diverse, relative alla descrittiva del cosmo in termini teologico-fisici, ma tese ognuna alla risoluzione delle cause e princìpi primi, sia pure in termini mitici — ove ripetiamo si fa uso di più miti e di provenienze diverse — in concezioni che si allontanano dalla visione omerica (non è un caso la citazione di Senofane) e che, comunque sia, sottolineano che gli uomini sono tutti uguali nell'unica razionalità anche se in modi diversi di interpretare e coordinare i vari miti. Non solo, ma estremamente interessante è che Platone, si rifaccia o meno agli Orfici e ad altri, mostra chiaramente l'origine in Magna Grecia e in Sicilia di certe interpretazioni mitico-filosofiche dell'esserci

della natura, da parte delle concezioni e della cultura proprie delle colonie ioniche sulle coste dell'Asia Minore: non a caso cita un pitagorico, forse Anassimene, Senofane, gli stessi eleati,eleati, ché Elea fu fondata da gente di origine ionica.

A ben guardare, quali che siano le fonti posteriori a Platone (che in realtà interpretano lo stesso Platone), relative al cosiddetto «orfismo», ci troviamo davvero di fronte a tradizioni e miti diversi; il mito di Urano-Crono-Zeus è uno, altro quello di Core e Demetra, o quello della gran terra (gaia), o quello storicamente determinabile di Dioniso e dei Titani. Sono in genere interpretazioni diverse, di provenienze diverse, tutte, comunque di origine non greca in senso stretto, ricordi di popoli diversi, dove comune è il ricordo di un universo drammatico, nato da conflitti e tragedie, crudele ed entro cui è nato l'uomo, naturale frutto dei drammi e delle miticamente presunte colpe della stessa natura. In tempi meno remoti, quando in singole città o tra singoli popoli si verranno incontrando tali miti e interpretazioni, nascerà l'esigenza di coordinare insieme i vari miti, le varie tradizioni, le varie divinità, spiegandosi non solo il drammatico nascere dell'Universo, le sue distinzioni, definizioni, e «colpe», ma anche la legge unica che regge tutto ciò, e, ad un tempo, il modo con cui lo stesso dramma, turbamento, conflitto, dell'universo — basti qui ricordare, ad esempio, il diluvio platonico, o i due cicli del cosmo del mito platonico del *Politico*, il ciclo ove il mondo è retto dal divino e quello ove il mondo va da sé, tra turbamenti, scosse, squilibri, e dove poi il divino riprende in mano il timone — è raccolto entro lo stesso universo uno, sempre tutto in atto, eterno, e, pertanto, senza colpe, entro il quale e per il quale si risolvono le singole limitazioni, colpe, ingiustizie. Sembra ora chiaro come. entro i termini di queste sistemazioni dei miti e delle antiche religioni,

o meglio modi di spiegare la realtà, abbia potuto servire il vecchio mito agrario di Dioniso — accanto alle altre tradizioni antiche — o almeno una parte di esso, il momento degli uomini nati dalla cenere dei Titani, ma tutti aventi in sé un aspetto del divino, per cui attraverso una purificazione del divino che è in ciascuno di noi, di purificazione in purificazione mediante l'elezione tornare all'Unità divina, riscattarsi dalla originaria colpa naturale. Certo il dionisismo, preso a sé, è altro, ma il nuovo dio poteva essere utile a spiegare da un lato l'uguaglianza di tutti gli uomini — di contro alla concezione omerica — dall'altro la possibilità del ritorno a dio, nello scandirsi del tutto nel ritmo vita-morte-vita, nell'istituzione di un'unica misura, momento dell'unica misura e legge del tutto. Di qui, in origine, la ribellione contro il mitico Orfeo, cui evidentemente si sono fatte risalire tali sistemazioni, da parte dei bacchii e delle baccanti, che non potevano intendere questo primo modo di razionalizzazione, o meglio di interpretazione unitaria e di unificazione con le spiegazioni di altri popoli. Non a caso infatti lo stesso Platone sa che il mitico Orfeo, con il suo canto suadente, disceso all'Ade alla ricerca di Euridice, ma tornatone vivo, fu fatto a pezzi dalle donne (le baccanti).

«Gli dèi — scrive Platone nel *Convito*, e sono gli dèi dell'olimpo omerico — punirono Orfeo e gli fecero trovar morte per mano di donne, mentre Achille — il tipico eroe omerico — onorarono ed inviarono all'Isola dei Beati» (179 a-e). E nella *Repubblica*, là dove Er narra di come le anime scelgono la propria nuova vita, Er «diceva d'aver veduto l'anima che un tempo fu di Orfeo scegliersi la vita di un cigno — allusione forse al canto di Orfeo — rifiutandosi egli, in odio alle donne che lo avevano ucciso, di nascere dal seno di una donna» (6.20 a). E che si tratti, appunto, da parte di poeti e di interpreti dei vari miti, di una

composizione di miti e tradizioni diverse, rispondente a nuovi modi di concepire e di rispondere a una nuova strutturazione culturale, in un nuovo mito, è ben chiarito da Isocrate, contemporaneo di Platone, nel *Busiride*, là dove sostenendo che i poeti hanno detto degli dèi cose turpi (ad esempio che il figlio ha castrato il padre e così via, con chiaro accenno al mito di Urano-Crono-Zeus) afferma che alcuni furono puniti: «Orfeo che soprattutto si occupò di questi miti, finì la sua vita fatto a pezzi» (38-39).

4. Tradizioni antiche, diverse, miti diversi, dunque, anche un aspetto del dionisismo, c'è stato un momento in cui probabilmente da parti diverse, ma rispondendo ad una sola esigenza, si è sentito il bisogno di coordinarli in un sol mito, spiegazione mitica di una sola storia dell'Universo e della posizione dell'uomo nell'universo stesso. Ed è chiaro che tale momento ha risposto, oltre Omero ed Esiodo, alla nuova situazione storica dei demi in lotta con le concezioni monarchiche prima e aristocratiche poi. E si capisce che tali esigenze, che vengono coincidendo, sia pur in altri termini, con le interpretazioni della natura, del suo nascere e perire, abbiano avuto il loro primo apparire nelle colonie ioniche del principio del VI secolo, in un mondo non più cristallizzato, ma in *fieri*, in città di commerci, di gente che naviga, che ha emporii in Egitto e altrove, in cui confluiscono e da cui affluiscono culture diverse, di gente che costruisce la propria vita, che si istituisce a governo « democratico ». E lo stesso va ripetuto per alcune città della Sicilia e per le altre della Magna Grecia. Ora, se a tiranni si dà il significato non di oggi, ma il significato ch'esso ebbe nel VI secolo, sembra chiaro come, anche in Atene, per un riordinamento dello Stato, nel sorgere delle forze dei demi, e nella esigenza di una nuova misura, espressione dell'unica legge,

abbiano avuto presso legislatori — si pensi a Solone che per primo preparò l'introduzione in Atene di Dioniso — e tiranni una importanza grande, per avviare *i più* alla misura e alla legge, piuttosto che le nuove concezioni filosofiche provenienti dalle colonie ioniche, le interpretazioni mitico-etiche in un recupero, appunto, delle antiche leggende diverse e dei lasciti delle antiche provenienze in Atene e altrove, precedenti la sistemazione omerica. Non è un caso, così, che, presumibilmente, il periodo in cui prese inizio questa letteratura orfica, che è anche, si è detto (H. Jeanmaire, *Dioniso*, tr. it., Einaudi, Torino 1972, p. 390), quello della sua maggior fioritura, venga a coincidere con il VI secolo, lo stesso della conclusione di un'età che si chiude, in nuovi fermenti, con i grandi «scienziati» ionici (da Talete a Pitagora e a Senofane). Non solo, ma è questa l'epoca « in cui sono attestati (da una citazione del poeta Ibico e dalla decorazione di un monumento votivo di Delfo) i primi segni dell'esistenza e della voga di una leggenda di Orfeo» (Jeanmaire, p. 390). «Anche se tal genere di letteratura non nacque nell'Atene di quel periodo e nell'ambiente dei Pisistràtidi, è certo che proprio in esso fu particolarmente coltivato. Onomàcrito, strana figura che una notizia di Erodoto (VII, 6) ci permette di collocare in quell'ambiente, creatore di *teletài* (iniziatori), raccoglitore e falsificatore di oracoli che si trovò implicato negli intrighi politici del tempo [delle guerre persiane] e che prese certamente parte ad alcune delle iniziative della politica religiosa dei tiranni di Atene, nell'antichità fu considerato, a torto o a ragione, come l'autore di alcuni degli scritti che andavano sotto il nome di Museo e di Orfeo. In ogni caso, si può dire che in lui abbiamo il tipo dei personaggi che, all'incirca in quell'epoca, ebbero una parte rilevante nella produzione di tale letteratura o che contribuirono

a diffonderla ad Atene. Molti indizi convalidano quel che in genere è ammesso dagli studiosi, ossia che l'esempio venne dagli ambienti dell'Italia meridionale dove, specie nelle città dell'estremità della penisola italica, a Crotone, a Locri e a Reggio, nel VI secolo il clima era assai propizio per un fermento di idee e per una agitazione intellettuale manifestantesi in un insieme di attività letterarie, filosofiche e politiche. Inoltre quell'ambiente — ambiente da colonia — negli stessi riguardi dell'interpretazione delle tradizioni era facilmente portato verso le innovazioni, mentre era caratterizzato dal suo mantenere con l'altra estremità del mondo greco, specie con le città ioniche le relazioni che il commercio con Mileto aveva instaurato fin dagli inizi della colonizzazione, ma che l'avanzata persiana durante il VI secolo aveva intensificato col provocare l'emigrazione di uomini spesso dotati di una forte personalità. È interessante che un 'Orfeo da Crotone', al quale furono anche attribuiti scritti orfici, sia menzionato come facente parte della cerchia di Pisistrato e che il suo nome sia stato associato a quelli di Onomàcrito e di un certo Zòpiro di Eraclea, pitagorico» (Jeanmaire, pp. 390-91).

5. Sembra chiaro ora come si possa sostenere che nel VI secolo si siano formati due tipi di libri orfici, il primo rispondente a esigenze storiche precise in cui si viene formando una mitica interpretazione unica costituita da più miti e leggende, che fosse una spiegazione per gli uomini delle colonie delle nuove concezioni, in una interpretazione della storia dell'universo in cui s'inserisce l'uomo limite, passione; male, ma ad un tempo capacità di azione nel suo purificarsi; il secondo, rispondente ad altrettante esigenze storiche precise, in un momento di trasformazione della politica ateniese — sì come già era avvenuto in Magna

Grecia — in cui si inventano libri orfici, in funzione dei «più», retoricamente volti a realizzare una certa politica. E sarebbero questi i libri dei cosiddetti orfici, contro cui se la prenderà Platone, ma già, ad esempio, Euripide e poi Isocrate, ché essi non rispondevano più alla nuova situazione storico-culturale di Atene. Nelle colonie ioniche, invece, la possibile concezione che, raccogliendo miti diversi, fa degli dèi e delle stirpi degli dèi e degli uomini momenti diversi della storia dell'universo e dell'uomo, poteva servire, spogliata dalla sua risonanza descrittiva e narrativa, ai primi scienziati (o filosofi), per un nuovo modo di concepire e di interpretare la realtà, in un tentativo di spiegarsi i fenomeni attraverso gli stessi fenomeni, dall'acqua di Talete all'àpeiron di Anassimandro all'aria o foschia prima di Anassimene. Siamo sulla fine del VII secolo e sul principio del VI. Orbene, quando tali concezioni filosofiche, per le note vicende della Jonia, si trasferirono dalla Jonia alla Sicilia e alla Magna Grecia, mediante Pitagora e Senofane, esse, nei nuovi ambienti presero un doppio colorito: da un lato misero in crisi culture e politiche preesistenti, in nuove strutturazioni scientifiche della realtà che, sul piano del nuovo tipo di concepire e di sapere, portarono dietro a sé nuovi modi di intendere la vita associata; dall'altro lato, proprio in funzione di quel nuovo modo di concepire la vita e il rapporto umano, si venne profilando un nuovo modo di strumentare il discorso per convincere «i più», il discorso terapeuticamente inteso; e i più videro in tali scienziati, superiori e incomprensibili nel loro linguaggio per eletti, dei maghi e degli incantatori. Così fu per Pitagora, per Senofane, più tardi per Empedocle di Agrigento, donde, poi, in epoca posteriore, particolarmente la leggenda di Pitagora mago, attraverso cui parla la voce del dio e del mago Empedocle, che potranno esser benissimo rappresentati

come i nuovi Dioniso e i nuovi Orfeo. Ma anche questo nei primi secoli d.C.

È indubbio che anche per Pitagora, per Senofane, per Empedocle, la leggenda del loro «orfismo» è assai posteriore. È noto che la questione del Pitagora storico è molto complessa, né è qui il caso di riproporla. Qui bastano alcuni accenni. Pitagora nacque a Samo nella Jonia e dalla Jonia venne via per giungere, infine, in Magna Grecia, all'età di circa 40-50 anni. Egli era già, dunque, uomo formato, che portava con sé una concezione precisa delineatasi entro l'àmbito della cultura ionica. Sembra che le maggiori influenze le abbia avute dal pensiero di Anassimandro e di Anassimene. A parte ora la questione dei *numeri*, a Pitagora sembra si possa far risalire il motivo delle opposizioni, delle cose vedute come determinantisi e quindi opponentisi: di qui la visione geometrica (che risale ad Anassimandro) della realtà scandentesi nel ritmo dei limiti e delle compensazioni entro la linea dell'indeterminato-illimitato. Dalla materia indefinita, pura *quantità*, incomprensibile se non determinata, limitata, *disegnata*, qualificata, per cui dal numerare si costituiscono le cose stesse, il passo era breve, come facile l'affermazione che, dunque, le cose sono numeri. Ora, la tesi ionica dei contrari, dei limiti e della compensazione, che può essere propria anche di Pitagora, spiega, rifacendosi in particolare al motivo dell'*aria* o *respiro* di Anassimene, la testimonianza di Aristotele (*Fisica*, IV, 6, 213 b 22- 27), secondo cui certi pitagorici ritennero che esiste il vuoto e che il vuoto «entra nell'universo mediante il *respiro* infinito (*àpeiron*), come se l'universo respirasse; il vuoto, dicevano, distingue le nature, essendo una specie di separazione e di distinzione delle cose consecutive». Poiché la tesi dell'universo che *respira* ed è respiro è criticata in un frammento di Senofane

(Diogene L. IX, 19), non del tutto aleatoria è l'ipotesi che il respiro dell'universo sia proprio del primo pitagorismo. La vita del tutto si scandisce, dunque, nel ritmo dei contrari per la forza della respirazione, di due moti contrari, emissione ed immissione, costituenti l'*armonia* del tutto. La vita risulterebbe, quindi, dall'equilibrio della respirazione, dal soffio vitale (*anima*). L'anima è, quindi, presente a tutto e, perciò, nell'uomo il venir meno dell'equilibrio della compensazione (giustizia) è malattia e poi morte dei singoli, non del respiro che *rivive* in chi *vive*, per cui, mortali i singoli, immortale è l'anima che, appunto, rivive sempre in ciascun nuovo vivente. «Per questo gli uomini muoiono, perché non possono ricongiungere il principio con la fine», si legge in un frammento (fr. 2) del medico pitagorico Alcmeone di Crotone. Di qui il motivo dell'immortalità dell'anima e, miticamente, della trasmigrazione o metempsicosi. Cura dei corpi allora e cura dell'anima si accompagnano. E come il corpo si cura ristabilendo l'equilibrio, così l'anima si cura ristabilendo l'equilibrio, purgandola, purificandola mediante certi apprendimenti, o mediante certe incantazioni. E se gl'insegnamenti (per i pochi) potevano consistere nell'iniziazione alla visione dei contrari e del respirante cosmo, le incantazioni potevano essere dovute ai discorsi e alla musica. Si capisce come di qui può esser nata la leggenda del dionisismo di Pitagora, ch'egli avrebbe appreso nei suoi viaggi in Tracia, a Creta, in Egitto, trasformando quelle ch'erano credenze agrarie e che avevano assunto nelle città della Grecia peninsulare e italica forme politico-religiose, in incantazioni di tipo medico quali poteva aver trovato tra i medici incantatori e sacerdoti egiziani e soprattutto tra i medici della scuola di Crotone. Di qui, forse, è nata poi la leggenda di Pitagora discepolo del cosiddetto orfico Ferecide di Siro, e la leggenda che Pitagora,

giunto a Creta, «scese nell'antro dell'Ida [...], apprese nei misteri le cose riguardanti gli dèi: partì poi per Crotone» (*Pap. Herc.*, 1788, VIII, f. 4). Così non sembra un caso che la leggenda — già nota a Platone (*Carmide*, 156 d-e) — abbia fatto di Zalmosside, presunto discepolo di Pitagora, un medico che, accanto alla pozione o all'erba curativa, pronunciava il discorso incantatore (suasivo e dolce come quello di Orfeo), ch'era tipica pratica dei medici egizi e di quelli di Crotone, tra cui non va dimenticato che v'era Alcmeone, che, sembra, fu pitagorico, o, forse, viceversa, influenzò i primi pitagorici. Il sodalizio pitagorico di Crotone potrebbe così delinearsi come una specie di scuola medica, in cui se da un lato il maestro iniziava ai *mathèmata* purificatori (e ciò era dedicato ai pochi, a chi si iniziava agli studi veri e proprii, i cosiddetti «matematici»), dall'altro, mediante diete, prescrizioni di cibi (e qui ci si poteva riallacciare ad alcuni aspetti del dionisismo), austerità di vita, discorsi incantatori (e questo era per i più, i cosiddetti *uditori*, coloro che dovevano solo ascoltare, gli «acusmatici» o «acustici»), tendeva alla cura dell'anima, a far sì che l'uomo scandisse la propria vita all'unisono con la vita del cosmo e delle sue leggi. Per tutto questo potevano servire vecchie credenze popolari, certi aspetti del dionisismo, dei misteri cretesi, che, ricongiungendosi a tradizioni apollinee, venivano a costituire quella «vita pitagorica» (cfr. Platone, *Repubblica*, X, 600 b), che, in altri tempi, per altre esigenze assumerà ben diversi significati, e che, come testimonia Cicerone (*Tusculane*, IV, 1-2), avrà una grande importanza anche in Roma, almeno fino al 200 circa a.C.

Certo, ciò che più colpisce, anche nel caso di Pitagora, è il conflitto del sodalizio pitagorico di Crotone sia con l'aristocrazia del luogo sia con la parte democratica, e il fatto che di Pitagora

si sia fatto un legislatore e l'ispiratore dei legislatori Zaleuco di Locri e Caronda di Catania. Anche qui orfismo e dionisismo rappresentano la messa in crisi delle lotte tra aristocrazia e demi, in una soluzione ove l'ordine politico è costruito non da coloro che discendono dagli dèi, ma da chi sa, da coloro che attraverso il «sapere», come canterà Senofane di contro alle virtù eroiche e militari omeriche e di contro agli dèi antropomorfici, sarà capace, cogliendo l'ordine del tutto, di uniformare sé e gli altri alla divina misura e giustizia eguali per tutti. «Meglio — dirà appunto Senofane morto nel 467 circa — della forza di uomini e di cavalli è la *nostra sapienza*». Sotto. questo aspetto, dunque, l'«orfismo», o meglio, gli «orfei», sia pur venuti dopo, rappresentano i cantori di una nuova cultura, sia dal punto di vista scientifico — quale che sia la soluzione data all'interpretazione del tutto — sia dal punto di un impegno politico-civile, nel tentativo di avviare i più a quei nuovi modi di concepire, sia pur attraverso discorsi incantatori e terapeutici, rendendo conto a tutti che tutti, in quanto privati, passioni, limiti, «siamo colpevoli», pecchiamo di «tracotanza», affidandosi alla folle discordia (come canta Empedocle), siamo lontani dall'Unità e dalla misura del tutto, dall'unita e dalla misura della *pòlis*. E se qui per un verso pensiamo alla diffusione del pitagorismo terapeutico e legislativo, in una sola misura e legge che trascende i singoli realizzandosi nei pubblici consorzi, nelle città dell'Italia meridionale, fino al pitagorico e legislatore Archita di Taranto, contemporaneo e amico di Platone, per altro verso pensiamo a Empedocle (nato circa al tempo della morte di Pitagora, 492), scienziato e uomo politico di Agrigento, non a caso accompagnato poi a Pitagora e ad Orfeo: Empedocle che se da un lato, sul piano scientifico, vede l'uomo momento del dramma dell'Universo nella tensione di amore e di

discordia, teso nella liberazione della discordia a perdersi nell'Unità di amore (motivo che poteva essere un'interpretazione moderante di un aspetto del «dionisismo»), dall'altro lato, tende, mediante discorsi incantatori, a purificare i più, per mezzo di miti e leggende, ad avviare con la «parola che sana», a quell'equilibrio e a quella misura che salvano l'uomo dal suo esserci particolare e spezzato, in .cui consiste discordia.

Così se nel Carme *Sulla natura* leggiamo: «poiché Discordia, nelle membra grande s'accrebbe, e al suo onore giunse, compiutosi il tempo che ad Amore e a Discordia è prefisso per ampio *giuramento*» (fr. 30), nel *Carme purificatorio* così suona il frammento 115: «v'è un oracolo del *fato*, antico decreto degli dèi, suggellato di larghi *giuramenti*: se mai alcuno dei dèmoni che ebbero in sorte una lunga vita, macchiò le sue membra di sangue, o seguendo la Discordia empio spergiuro, vada errando tre volte diecimila anni lungi dai beati, nascendo nel corso del tempo, sotto tutte le forme mortali [...]. Uno di essi anch'io sono, fuggiasco dagli dèi ed errante, perché *fidai* nella *folle discordia*».

Ma l'uomo è anche amore, amore che si pone, mediante la discordia, come termine di realizzazione, onde se da un lato a questo porta l'indagine sperimentale e metodologica, dall'altro a questo è possibile avviare i più mediante certe tecniche di discorsi, la retorica (non a caso Aristotele dirà che Empedocle è stato l'inventore della retorica, nel perduto *Sofista*, in Diogene Laerzio, VIII, 57), che viene ad essere a un tempo medicina (è importante si dica che Empedocle avrebbe scritto un trattato di medicina e avrebbe avuto contatti con i medici di Crotone, con i medici pitagorici e con quelli di Agrigento Pausania ed Acrone) e politica (merita sottolineare la tradizione che fa di Gorgia, fratello di un medico, un discepolo di Empedocle).

6. Da tutto ciò, più tardi, attraverso anche l'interpretazione di Platone, che, certo, in altra situazione storica tendeva ad altro, pur usando gli antichi miti e leggende in funzione retorica, si verrà inventando l'«orfismo-dionisismo», o meglio, come dicevamo in principio, si verranno delineando i molti «orfismi».

In realtà, dunque, dal VI al V-IV secolo non è esistito un vero e proprio «orfismo», e tanto meno una religione orfica, ma sì un'interpretazione di certi aspetti del dionisismo in funzione di una purificazione ed elevazione dell'uomo, comunque poi essa s'intenda, volta a restituire l'uomo a se stesso e all'Universo di cui l'uomo è parte. In fondo perfino le cosiddette laminette orfiche, del IV secolo, non rivelano mai il nome di Orfeo, sì quello di un nuovo Dioniso o Bacco, rifacendosi anch'esse a vecchie tradizioni, risolte in senso mitico purificatorio ed etico, probabilmente da parte di persone legate a movimenti filosofici, politici ed etici. Esse rivelano, indubbiamente, l'influenza nel mondo greco-italico del pitagorismo, di Senofane, di Empedocle; mentre in Grecia e in Oriente l'influenza maggiore sarà rappresentata da Platone e da certi più tardi «platonismi» e «pitagorismi».

FRANCESCO ADORNO

LE RELAZIONI INTRODUTTIVE

D. Sabbatucci
M. Detienne
W. Burkert
M. Schmidt
O. Elia
G. Pugliese Carratelli

CRITERI PER UNA VALUTAZIONE SCIENTIFICA DEL «MISTICO-ORFICO» NELLA MAGNA GRECIA

Vorrei cominciare col chiarire il titolo. «Valutazione scientifica»: ha senso in riferimento ad una scienza storico-religiosa. «Mistico-orfico»: è una espressione puramente convenzionale. Me ne servo nei limiti in cui riesce a relativizzare il fenomeno misticismo alla cultura greca. Il fenomeno misticismo, considerato astrattamente, è una insorgenza religiosa tendente alla salvezza *da* questo mondo, in contrapposizione alla religione in cui si manifesta intesa come tendente alla salvezza *in* questo mondo. Un misticismo così definito è stato da me relativizzato alla cultura greca e, conseguentemente, identificato con ciò che chiamiamo, più o meno vagamente, «orfico»; vale a dire: il termine «orfico» mi si è rivelato come un sinonimo, o quasi, del termine «mistico». Questi risultati li ho ottenuti nel *Saggio sul misticismo greco* (Roma 1965), un lavoro a cui s'informa la mia comunicazione anche perché esso è forse l'unico titolo che giustifichi la mia presenza a questo Convegno.

A partire da questa convenzione (e dunque da questo libro), in vista di una puntualizzazione del «mistico-orfico» nei fatti specifici della Magna Grecia, mi si sono presentate due possibilità: 1) fornire una panoramica del materiale relativo alla Magna Grecia, riproponendolo alla luce dei risultati di quel *Saggio*

(C'era il rischio che mettessi quei risultati in rapporto di causa ed effetto con questo materiale, quasi che il misticismo risultante dal mio *Saggio* fosse la causa di certi prodotti storici della Magna Grecia in quanto definibili orfici, o dionisiaci o pitagorici). 2) Prospettare l'esigenza di una ricerca a partire da una unità culturale «Magna Grecia» individuabile nella superordinata unità culturale panellenica. Per questa «unità culturale Magna Grecia» potrebbe, e forse dovrebbe, essere necessario, circa la questione del «mistico-orfico», impostare problemi nuovi e creare nuovi strumenti d'indagine, rispetto ai problemi che mi si sono presentati nel *Saggio sul misticismo greco*, e rispetto agli strumenti usati allora.

Ho rifiutato la prima via, perché mi è sembrato che il «mistico- orfico» quale termine convenzionale ha senso soltanto se riferito ad una grecità globale, mentre perde di significato se riferito ad un'area particolare o ad un particolare periodo della grecità. Certe idee che chiamiamo convenzionalmente orfiche possono essere costruite o ricostruite a posteriori utilizzando *anche* il materiale fornito dalla Magna Grecia. Io stesso, in quel *Saggio*, ho utilizzato, ai fini della costruzione di una logica mistico-orfica, la nota affermazione delle laminette auree « Sono figlio di Urano e di Gaia ». Ritengo tuttavia errato il procedimento inverso, cioè l'utilizzazione di un «costrutto orfico» a posteriori per spiegare il materiale della Magna Grecia. Un conto è la fruibilità di quei testi funerari in un contesto mistico-orfico, e un altro è la loro assunzione come testimonianze del contesto stesso non altrimenti documentato.

Sarebbe certamente errato se dicessi: nella Magna Grecia la presenza dell'affermazione «Sono figlio di Urano e di Gaia» si spiega con la circolazione di dottrine orfico-mistiche. Non è

invece errato se utilizzassi, come ho utilizzato, l'affermazione stessa in funzione di una logica mistica nel modo seguente: il soggetto si spoglia della sua individualità, quella storica, per riconoscersi nell'uomo metafisico; nell'uomo prodotto da Urano e da Gaia. E allora l'affermazione potrebbe essere inquadrata in un sistema generale greco costruito sulla realtà storica e quella metafisica dell'uomo, il sistema che nel mio *Saggio* contrapponeva due linee, da me definite rispettivamente «esiodea» e «orfica».

Le due linee sono contrapponibili per l'assenza/presenza di un mito antropogonico che fondasse una realtà umana (metafisica) così come i miti teogonici fondavano la realtà divina. Ora la linea «esiodea» è caratterizzata dall'assenza di un mito antropogonico : come a dire che Esiodo rifiuta di conferire all'uomo una «realtà» conferibile soltanto agli dèi. Mentre la linea «orfica» è caratterizzata dalla presenza di un mito antropogonico : come a dire che gli «orfici» tendono a conferire una «realtà divina» agli uomini. Ma, una volta inquadrata l'affermazione «Sono figlio di Urano e di Gaia» in questo sistema bipolare, ho anche aggiunto: l'uomo metafisico realizzato dall'affermazione, ove si tenga presente che la laminetta aurea che la contiene è un corredo funerario, è una prospettiva escatologica. Ossia non fonda una realtà umana, come la fonderebbe un mito antropogonico, ma semplicemente distingue una condizione dei morti differenziata da quella dei vivi. Il che in un contesto mistico — ma da appurare! — potrebbe anche significare che la vera condizione umana la si raggiunge soltanto dopo che si è morti al mondo. Mentre, in mancanza di un contesto mistico documentato, non possiamo partire dall'idea di una realtà umana raggiungibile soltanto con la morte, per spiegare l'affermazione «Sono figlio di Urano e di Gaia».

Spero di aver chiarito perché ho scelto la seconda via, e cioè l'indicazione di una prospettiva che muova dalla definizione di una «unità culturale Magna Grecia» individuabile nella superordinata unità culturale panellenica. Quale sarebbe il modo? È quello di confrontare l'unità culturale Magna Grecia con almeno un'altra unità culturale ugualmente individuabile nella superordinata unità culturale panellenica. Il termine di confronto che io propongo è l'unità culturale ateniese.

L'unità culturale ateniese non è, intanto, una qualsiasi: le compete un posto di tutto rilievo nella cultura ellenica. Ma poi, per quanto ci riguarda, dobbiamo dire che è l'unità culturale in cui le specifiche formulazioni del «mistico» e dell'«orfico» hanno un senso letterale, ossia primario, oltre che convenzionale, ossia secondario. Nascono subito problemi di ricerca — li accennerò appena.

Per il termine «mistico» non ci sono dubbi: termine e concetto hanno origine dal culto ateniese dei *Mysteria*. È per il termine e concetto di « orfico » che cominciano a porsi problemi. L'uso convenzionale o secondario del termine, ossia senza riferimento specifico ad Orfeo e al suo mito, è accertato da testimonianze che vanno da Erodoto a Teofrasto. Per quel che concerne l'uso letterale o primario, è probabile che nella unità culturale ateniese la figura di Orfeo, dalla quale adesso non possiamo prescindere, sostituisca gradatamente la figura di un Museo. Mi riferisco a quella realtà storica che la tradizione ci fa intravedere parlando dei rapporti tra Pisistratidi e Onomacrito; quello strano personaggio che avrebbe avuto le mani in pasta sia nella riforma dei Mysteria di Eleusi e sia nella elaborazione di poemi che potremmo chiamare orfici, ma soltanto convenzionalmente, in quanto

Onomacrito li riferiva a Museo e non ad Orfeo. Diciamo, dunque, che l'epoca di Pisistrato e dei Pisistratidi ha portato all'affermazione certa di un « mistico » derivato dai *Mysteria*, e probabile di un «orfico» derivato dall'azione di personaggi sul tipo di Onomacrito (a cui comunque la tradizione attribuiva l'«invenzione» del mito antropogonico orfico dell'uomo nato dalle ceneri dei Titani che avevano divorato Dioniso).

Torniamo, dopo questa breve parentesi in cui prospetto eventuali problemi di ricerca, alla unità culturale ateniese quale termine di confronto. È una unità che si realizza come prodotto di ciò che possiamo definire complessivamente la «rivoluzione democratica», ossia una rivoluzione in senso antigentilizio, antigenetico, contro i *gene*, contro i diritti di sangue. Ne ricorderò le tappe essenziali con riferimento a questo punto di vista. Sec. VIII: eliminazione della monarchia, ovvero: eliminazione del *genos* regnante ed eliminazione del diritto di regnare per essere nati in un determinato *genos*. Sec. VII: Draconte impone le leggi scritte che privano gli eupatridi del potere giudiziario; ovvero: la validità «sacrale» di una sentenza che prima era determinata dal *genos* dei giudici, viene ora trasferita in un istituto superordinato ai *gene*. Sec. VI: Solone sostituisce la struttura politica per *gene* in struttura determinata dal censo; ed è in seguito a questa nuova classificazione degli Ateniesi che Pisistrato va al potere, portato dalla classe più povera ma più numerosa (e con Pisistrato, come abbiamo detto, ha inizio anche la «rivoluzione mistica», nel suo significato originario). Arriviamo infine alla riforma. di Clistene che porta a compimento la lunga rivoluzione antigenetica con la trasformazione delle *phylai* da «genetiche» in territoriali.

Ora notiamo che la rivoluzione democratica, che individua assai bene l'unità culturale ateniese, sbocca in due soluzioni antitetiche:

la politica e la mistica. Antitetiche, ma, ciascuna a suo modo, entrambe intese come superamento del condizionamento genetico.

La rivoluzione democratica ateniese si ascrive certamente in una rivoluzione antigenetica di portata più generale e capace di individuare un certo settore della grecità nel tempo e nello spazio: da Mileto a Sparta. A Mileto senza conseguenze politiche in senso antigentilizio ma piuttosto in una dimensione che chiameremmo filosofica, o comunque astratta dall'assetto politico in senso ristretto. A Sparta con chiare conseguenze politiche; si arriva alla abolizione di ogni funzione dei *gene* (esclusi quelli dei due re, comunque politicamente esautorati) mediante la sottrazione al *genos* natale di ogni individuo e alla sua acquisizione nella comunità degli «uguali». Ma ciò che, nell'ambito di una più estesa rivoluzione antigenetica, individua l'unita culturale ateniese è la sua duplice e antitetica soluzione politico-mistica. Duplicità e antitesi non sono d'ordine fenomenologico. In astratto la contrapposizione tra politico e mistico non ha senso; è invece una antitesi significativa nell'ambito della concreta unità culturale ateniese, in cui il «politico» si riferisce esattamente alla polis democratica e il «mistico» ai *Mysteria* di Eleusi.

Per comprendere il senso della creazione ateniese, e anzitutto per comprendere forse come si tratti proprio di una «creazione», ossia di un prodotto storico originale e irripetibile, proporrei un confronto con Roma. Anche in Roma troviamo una rivoluzione antigentilizia o antigenetica; ma essa non sfocia nella duplice soluzione del «politico» e del «mistico». La soluzione romana è quella del «civico»: il *civis* non è la stessa cosa del *polites* così come la *civitas* non è la *polis*.

La tendenza romana, ricavabile dai suoi ultimi sviluppi e

cioè dalla estensione della *civitas* a tutti i nati entro i confini dell'impero, è : ciascuno può diventare *civis*, a qualsiasi famiglia o a qualsiasi razza appartenga. La rivoluzione antigenetica romana è arrivata al punto da equiparare con il termine genetico gens tanto le famiglie all'interno della città quanto le *nationes* esterne; onde in contrapposizione a un *ius gentium* (o di sangue: in senso gentilizio e etnico) è sorto l'*ius civile* capace di definire la rivoluzionaria condizione di *civis*.

In Atene un simile universalismo è del tutto assente nel «politico», mentre è la principale caratteristica del «mistico». Nei misteri eleusini la tendenza antigenetica, anche qui ricavabile dalla situazione d'arrivo, è infatti: tutti, ateniesi e non ateniesi, liberi e schiavi, greci e barbari, possono essere iniziati ai *Mysteria*. Ma l'universalismo «mistico» ateniese è già in sé una contrapposizione al particolarismo «politico»; donde è capace di significare qualcosa soltanto in un contesto in cui sia opponibile al «politico». Nei confronti di una unità culturale ateniese considerata a questo modo, e per quel che ci riguarda con un «mistico» che ha senso soltanto in relazione-opposizione ad un «politico», l'unità culturale Magna Grecia presenta tratti particolari e quindi problemi particolari.

Prendiamo il pitagorismo, globalmente inteso. Nell'accezione ateniese, o «all'ateniese», il pitagorismo potrebbe essere considerato un fatto mistico-orfico; vale a dire, usando i termini di giudizio imposti da Atene, potremmo parlarne come di un movimento mistico-orfico. Erodoto, quando in un noto passo riguardante l'Egitto, parla della proibizione della lana nella vestizione dei cadaveri, equipara orfici e pitagorici. C'è tutta una letteratura fondata sull'intercambiabilità del «trace» e dell'«egizio» come

qualifica comune a orfici e a pitagorici. Anche la letteratura scientifica ha spesso seguito in tal senso la tradizione antica; ricordo un vecchio libro di Kerényi su Pitagora e Orfeo in cui i due « eroi » sono equiparati per il loro nuovo modo di iniziare.

Ora il nostro problema è quello della riducibilità di un Pitagora, figura altamente rappresentativa dell'unità culturale Magna Grecia, al misticismo considerato non in astratto ma come prodotto dell'unità culturale Atene. È un'operazione facile finché si resta nell'ambito di una vaga fenomenologia; ma diventa appunto problematica quando si passa dal fenomenologico al funzionale, dalla fenomenologia alla storia. Abbiamo detto che il misticismo ateniese è storicamente qualificabile come funzione della rivoluzione democratica. Si può dire altrettanto del pitagorismo? Al riguardo vien fatto di ricordare quella tradizione che vuole che Pitagora sia stato ucciso o cacciato dagli abitanti di Crotone perché dava il suo appoggio agli aristocratici. Vera o no, questa tradizione caratterizza un pitagorismo filo-aristocratico, che comunque emerge anche da tanti altri documenti. C'è dunque una contrapposizione funzionale: nell'unità culturale Atene un misticismo in funzione democratica, e nell'unita culturale Magna Grecia un pitagorismo in funzione aristocratica.

Vorrei ricordare, al riguardo, anche la ricerca di Detienne che giunge ad una differenziazione scientifica pur muovendo dalla identificazione convenzionale di pitagorici e orfici sulla base del vegetarianesimo. Il punto di partenza è il significato «mistico» (di rinuncia al mondo) che io ho dato nel mio *Saggio* al vegetarianesimo orfico; e da qui giunge alla differenziazione dei pitagorici in quanto oscillanti tra dieta carnea e dieta vegetale come oscillanti tra politico e mistico, ossia i due poli antitetici e tuttavia correlati dell'unità culturale ateniese. Se volessimo far letteratura

potremmo parlare di una potenzialità mistica dei pitagorici contrapposta alla loro attualità politica. Ma è un fatto che quei pitagorici i quali nell'accezione ateniese potrebbero essere considerati mistici, nella realtà storica della Magna Grecia rivelano la consistenza di un movimento che potrebbe meglio essere definito politico. In realtà i pitagorici non saranno né mistici né politici, se i due concetti vengono correttamente contrapposti come lo erano in Atene. E questo è il senso del confronto dell'unità culturale Magna Grecia con l'unità culturale Atene.

Prendiamo un altro elemento ritenuto fondamentale per la qualificazione della religione o religiosità della Magna Grecia: l'«orfico» della documentazione escatologica, le famose laminette auree. Il punto di partenza è: ciò che è escatologico non è necessariamente anche mistico; ovvero: anche se quella documentazione contenesse teorie escatologiche effettivamente orfiche, non per questo si tratterebbe necessariamente di testimonianze di misticismo.

Qual è il presupposto panellenico che fa dichiarare orfica questa escatologia? È il mito di Orfeo che è andato nell'aldilà e, tornato, ha rivelato una dottrina escatologica. In realtà il mito di Orfeo, nei suoi propri termini, cioè a prescindere da un eventuale contesto mistico da provare ogni volta, è uno di quei miti che, come insegna la comparazione storico-religiosa, fondano la separazione dei morti dai vivi; ossia fondano proprio la condizione umana che il misticismo greco vorrebbe negare o superare. E, d'altro canto, laddove il contesto mistico è accertato nella sua forma storica originaria, vale a dire nel misticismo eleusino, la prospettiva escatologica, come ho dimostrato nel mio *Saggio*, è pressoché inesistente e comunque non funzionale.

Certo è che l'escatologia, su cui soprattutto si fondano le ipotesi di un orfismo operante in Magna Grecia come una religione organica, merita un discorso a parte; un discorso da articolare in due punti: 1) l'escatologia non basta di per sé a rilevare una insorgenza mistica; 2) però può dar forma ad una alternativa al «mondano» (ossia al mondo dei viventi) che, in una tendenza rivoluzionaria o innovatrice e comunque in determinate circostanze storiche (da appurare e non da presumere!), definiremmo anche mistica ; è inteso che resterebbe sempre il problema del passaggio da un misticismo (convenzionale: l'orfico-mistico) panellenico a quello specifico della Magna Grecia.

Circa il primo punto vorrei ricordare un caso pertinente: l'escatologia egiziana quale risulta da quei testi funerari che chiamiamo globalmente e convenzionalmente «Libro dei Morti». È un'escatologia che non denunzia alcuna insorgenza mistica. È un caso pertinente in quanto sia i testi egiziani che i testi delle laminette auree della Magna Grecia sono sostanzialmente corredi funerari. Molte altre corrispondenze dovrebbero fare impostare un problema di dipendenza storica: ossia un problema che relativizzi le laminette auree al «Libro dei Morti» egiziano prima che, o piuttosto che, al mistico-orfico greco.

Circa il secondo punto (l'escatologia come alternativa al mondano), questa è la logica che io proporrei: la condizione umana è non-reale rispetto alla realtà rappresentata dalla condizione divina, perché la vita dell'uomo è effimera, mentre gli dèi sono eterni; l'unica eventuale realtà. umana, ossia quanto c'è prima della nascita individuale e resta dopo la morte, è il *genos*; presupporre o descrivere una realtà umana oltremondana (escatologica) equivale a diminuire o addirittura a negare la realtà metastorica del *genos*; quando ciò avviene ci troviamo sicura mente di

fronte a prospettive antigenetiche e probabilmente (ma solo probabilmente) mistiche, nei limiti (da appurare di volta in volta!) di una identificazione del «genetico» con il «mondano».

Per es., il fatto che il defunto si proclami «figlio di Urano e di Gaia», se non si stabilisce la realtà storica contestuale di una identificazione del «genetico» col «mondano», è probativa soltanto della rinuncia da parte del defunto al *genos* determinato dai suoi genitori reali. E se teniamo presente che in realtà non è il defunto a rinunciarvi, ma sono i suoi parenti che ve lo costringono, fornendolo di quella scritta la quale o tiene il luogo di una identificazione tombale mediante il patronimico (così come si era identificati in vita), o di fatto l'annulla; se si tiene presente ciò, potremmo anche considerare la fornitura di quella scritta come un rito di separazione dei morti dai viventi: il morto non ha più niente a che fare con il *genos* ma diventa un «figlio di Urano e di Gaia».

Dal presupposto ateniese (l'orfico-mistico in senso letterale oltre che convenzionale) poco o niente emerge circa l'identificazione del «genetico» col «mondano». Ed è giusto che sia così: il «genetico» è stato eliminato dalla rivoluzione democratica, e il «mondano» adesso s'identifica col «politico». Ma anche nei limiti della soluzione politica (antitetica alla mistica, come si è detto prima), acquista un senso l'essere «figli della Terra»: è il senso che dobbiamo dare alla proclamata «autoctonia» ateniese, un vanto certamente in funzione antigentilizia o genericamente anti-genetica. E tuttavia in Atene è soltanto il divenire «affiliati» a Demetra (l'*altra* Terra rispetto a Gaia) che costituisce l'elemento fondamentale della soluzione mistica. Che differenza

c’è tra l’essere «figli della Terra» (soluzione politica) e l’essere «affiliati a Demetra» (soluzione mistica)?

Si è «figli della Terra» mediante un mito; si diventa «affiliati a Demetra» mediante un rito. Dobbiamo tenere presente che il mito fonda una realtà non più trasformabile, e dunque irrimediabile, mentre il rito presuppone una realtà trasformabile o rimediabile o comunque suscettibile d’intervento umano. In definitiva: si è «autoctoni» non per propria volontà, ma, per essere nati in Atene; si diventa «iniziati» per propria volontà. La mistica iniziazione che trasforma in «affiliati a Demetra» procede da un atto di volontà dell’iniziando, mentre l’«affiliazione» a Urano e Gaia ottenuta con le laminette auree procede dalla volontà dei parenti del defunto, che non presuppone da parte dei parenti stessi alcuna « scelta » mistica, o alcun rifiuto del «mondano» (essi semmai rifiutano il morto!). C’è differenza tra il rito eleusino che, eventualmente, rimedia alla morte, e il rito della Magna Grecia che, probabilmente, rimedia al morto.

In che modo il rito eleusino rimedia alla morte? Assumendola a indice di trasformabilità. Il punto di partenza è quello panellenico della condizione umana qualificata dalla «mortalità». Solo che questa qualificazione da negativa diventa positiva, per il rovesciamento di valori tipico di una insorgenza mistica. La « mortalità » è negativa in quanto indice di una non-realtà; e può restare tale anche quando ad una realtà «genetica», che rimedia a questa non-realtà, si sostituisce in Atene la realtà «politica». Sennonché la realtà «politica» si afferma in relazione-opposizione ad una realtà «mistica», e qui, appunto in antitesi, la «mortalità» diventa positivamente la dimostrazione della «trasformabilità» umana. È la trasformabilità su cui si fonda il rito iniziatico; è la trasformabilità che diventa un bene assoluto

per i «mortali», un bene negato persino agli dèi «immortali» i quali sono condannati ad essere sempre uguali a se stessi. Questa trasformabilità potenziale diventa nel rito eleusino trasformazione assoluta, diventa esperienza mistica anche in senso «orfico», o più precisamente «orfico-dionisiaco». Non dimentichiamo infatti che la «trasformabilità» per la religione tradizionale greca rientra nel campo d'azione del dio Dioniso.

DARIO SABBATUCCI

LES CHEMINS DE LA DÉVIANCE: ORPHISME, DIONYSISME ET PYTHAGORISME[1]

Lorsque les organisateurs de ce colloque ont choisi d'inscrire l'orphisme au centre d'une enquête sur les différentes formes du mysticisme inséparables de la Grande Grèce, ils ont sans doute voulu nous rappeler — en historiens attentifs aux relations étroites qu'entretiennent nos interrogations avec la nature même de l'objet qu'elles interrogent — que, parmi toutes les provinces de la religion grecque, aucune, plus que celle dont Orphée est le prince fascinant, n'avait aussi longtemps nourri le rapport de nos sociétés occidentales avec le monde gréco-romain. Sans convoquer l'érudition de la Renaissance, ni même entrer dans les ateliers de l'historiographie laborieuse du dix-neuvième siècle, chacun sait, de manière plus ou moins précise, que les diverses théories placées sous le signe d'Orphée se sont presque toutes constituées, non pas en soi, mais pour nous, c'est-à-dire que la connaissance que nous avons prise de l'Orphisme n'atteignait que rarement ses propriétés intrinsèques, mais se contentait de traduire

1) Depuis la présentation de ce rapport, est paru *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977, où l'on pourra trouver, au chapitre IV: *Dionysos orphique et le bouilli rôti* (pp. 163-217). l'analyse détaillée du mythe orphique de Dionysos. Une version italienne de l'ouvrage doit paraître aux éditions Laterza. Nous avons donc résolument abrégé le rapport présenté sur plusieurs points pour lesquels le lecteur est prié de se reporter au volume indiqué.

la position relative et toujours changeante de nous-mêmes par rapport à cet objet.

Prenons-en deux exemples que leur proximité entre eux et par rapport à nous rendra plus convaincants. C'était hier: en 1930, au terme d'une longue série de recherches, paraissait le *Zagreus*, version définitive de Vittorio Macchioro[2]. Cinq ans plus tard, avant que le Père Lagrange n'achève son essai sur l'orphisme, André-Jean Festugière, de l'Ordre des Dominicains, publiait dans la *Revue Biblique* ses conclusions sur les mystères de Dionysos et le mystérieux Orphée[3]. Deux enquêtes diamétralement opposées, mais inscrites, l'une et l'autre, dans les interrogations passionnées d'une société, habitée par les questions du modernisme et marquée par toute une série de recherches philologiques et historiques sur l'influence du paganisme dans la liturgie, dans l'hagiographie et dans la pensée du christianisme. Pour Macchioro, l'orphisme contenait déjà tout le thème chrétien; Orphée n'avait pas seulement préfiguré l'union avec la divinité comme condition essentielle du salut; sa force spirituelle lui avait fait découvrir que le croyant, uni à un dieu souffrant et mort pour lui, était assuré du bénéfice du pardon pour avoir été associé à la mort du dieu: «en sortant de sa nature humaine, le fidèle d'Orphée devient Dionysos, comme le chrétien devient Christ»[4]. Le christianisme paulien était une transposition de l'orphisme. Pour Festugière,

2) *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, Firenze, 1930, 621 pp. Une première version, plus brève, était parue à Bari, en 1920.

3) Les mystères de Dionysos, *Revue Biblique* 44, 1935, 192-211; 366-396, repris dans *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris, 1972, pp. 13-63.

4) C'est à cette proposition de Macchioro que répondent de deux points de vue très différents, A. BOULANGER, *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris, 1925, et le Père M.J. LAGRANGE, *Les mystères: l'orphisme*, Paris, 1937 , p. 193 sqq.

chargé de délimiter le fait religieux, hellénistique sur sa frontière la plus menacée, là où se posaient les problèmes d'interférences entre ce que l'histoire des religions appelait alors les mystères païens face au mystère chrétien, l'orphisme n'était qu'un vide-poche, un «étrange pot-pourri»: le récit de la soi-disant «passion» de Dionysos se ramenait à une légende tardive démarquée de la mort pitoyable d'Osiris; quant aux mystères de Dionysos, leur contenu semblait insignifiant: les initiés ne cherchaient d'abord qu'à s'évader quelques heures du train morose de la vie quotidienne; plus tard, seulement, l'initiation semble assurer un pauvre gage de bonheur dans l'au-delà.

Si, aujourd'hui, de semblables théories nous paraissent, l'une et l'autre, renfermer dans leur excès une part considérable d'illusion et relever des matériaux que doit traiter une archéologie des sociétés occidentales, devenue indispensable à notre pratique de l'histoire, c'est qu'il s'est produit une série de changements dans la société et que notre situation d'historiens du mysticisme est devenue autre: le christianisme n'est plus le cadre de référence indispensable et les «religions à mystères» se sont dispersées dans la brume[5], au point que nous ne croyons plus, aujourd'hui, que la communion par le sang du Christ doit inévitablement démarquer la pratique de l'omophagie des fidèles de Dionysos, le dieu «mangeur de chair crue». On l'a dit récemment: «un changement dans la société permet la distance de l'historien par rapport à ce qui devient globalement un passé». Mais il faut ajouter que si certaines questions basculent du côté du passé, notre rapport à l'objet, en

5) Epistémologiquement, le fait mérite l'attention. Depuis une dizaine d'années, il n'est plus question de ces fameuses «religions à mystères». L'ensemble des questions nouées sous cette figure s'est déplacé. Ou, comment et d'où venaient-elles? L'affaire n'est pas de vaine curiosité.

l'occurrence l'orphisme et les formes de mysticisme, n'est pas libéré pour autant des contraintes et des libertés de notre situation. Autrement dit, aujourd'hui, et demain sans doute, nos questions surgissent encore de ce que Michel de Certeau appelle un lieu, c'est-à-dire l'espace d'où nous parlons: ce qui permet et ce qui interdit[6].

L'orphisme a longtemps ressemblé à la femme à barbe ou au mouton à cinq pattes; il faisait partie de ces curiosités, de ces raretés dont l'érudit interrogeait la singularité et tentait de définir l'essence en retraçant les mystères de sa genèse depuis la Crète de Minos ou le rivage de I'Atlantide. Certes nous n'entendons pas nier notre dette envers les grands travaux érudits de Gruppe, de Kern, de Ziegler et de quelques autres, mais il reste que la plupart de ces recherches ont été conduites à partir de deux postulats: d'une part, que l'orphisme comme le dionysisme et un certain pythagorisme sont des phénomènes isolés, même s'ils sont voués à la concurrence et le plus souvent condamnés à reconnaître les dettes et les emprunts dont chacun, tour à tour, se verra convaincu. Le second postulat, corollaire du premier, c'est que la production de ces mouvements religieux relève exclusivement d'une histoire soucieuse de filiation et d'ordre génétique, préoccupée de dénombrer les composantes d'un phénomène de manière à en déterminer la signification respective et, par un mouvement en retour, de montrer comment ces différents éléments se sont combinés et ont réagi les uns sur les autres.

Aujourd'hui, depuis les recherches de Dario Sabbatucci, depuis l'essai novateur sur le mysticisme grec[7], la perspective n'est plus la même: dans l'espace réorganisé du mysticisme en tant

6) Cf. *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

7) *Saggio sul misticismo greco*, Ed. dell'Ateneo, Roma, 1965.

que phénomène historique et en tant qu'alternative à l'ordre proposé par un système de pensée et de pratique religieuses — celui de la cité grecque —, orphisme, dionysisme et pythagorisme ne sont plus des tentatives isolées mais les pièces d'une même système, c'est-à-dire les différentes formes de refus ou de protestation contre un ordre politico-religieux[8]. Ils cessent de nous apparaître comme des objets exotiques. Leur marginalité, au lieu de les renvoyer à une origine étrangère, en fait un lieu privilégié pour mesurer les distances, les ruptures, les déviations, pour repérer les rejets et les refus. Désormais, chacun de ces courants mystiques — ceux que nous avons retenus et ceux que nous avons aujourd'hui négligés — doit permettre de reconnaître des écarts différentiels et contribuer ainsi à lever la carte de ce que Michel Foucault appelle le système transgressif d'une société, c'est-à-dire la série cohérente des gestes de partage. Car c'est là où se dessinent les limites posées par la norme que s'ouvre l'espace d'une transgression possible[9]. Dans cette perspective, la question se pose de savoir quelles sont les transgressions ouvertes par la société grecque et explorées par les diverses modalités du mysticisme. Il faudrait sans doute que cette enquête se double d'une autre, non moins urgente, sur le poids du changement social: est-il fondamental ou non dans la production des formes de protestation religieuse? Dans quelle mesure les cheminements empruntés par les sectes ou choisis par les mouvements d'intention mystique s'expliquent-ils par des facteurs sociaux ou par une dynamique religieuse autonome? Ces questions, qui sont celles-là même que formulent

8) Cf. *Dionysos mis à mort*, pp. 135-160.

9) M. FOUCAULT, *Les déviations religieuses et le savoir médical*, dans *Hérésies et sociétés*, éd. J. Le Goff, Mouton, 1968, p. 19 sqq.

les historiens des sectes ou des hérésies[10], elles se posent à nous aussi bien dans le cas du pythagorisme que lorsqu'il s'agit d'apprécier certains aspects de Dionysos, aspects égalitaires du dieu qui délivre en liant ou aspects revendicatifs de «celui qui se tient devant la cité». Sans ouvrir le dossier du changement social, nous essaierons de reconnaître, sur une série de plans, les différences significatives qui opposent entre elles les déviances majeures connues sous les noms d'orphisme, de dionysisme et de pythagorisme. A partir du principe que la diversité s'ordonne et se simplifie à travers des systèmes de relations, chacune de ces formes de mysticisme sera non seulement confrontée aux autres mais d'abord mise en regard de la norme dont les unes et les autres font surgir la limite soit en la franchissant, soit en la brouillant soit encore en l'occupant dans le va-et-vient de positions alternées. Au lieu de faire un état de la question, et plutôt qu'un exposé statique, nous avons choisi de poser une série de questions ouvertes dans le déploiement des différences, et dans la mise en évidence des écarts inscrits dans l'hétérogène dont se nourrit le mysticisme.

Trois problèmes nous ont semblé importants. C'est d'abord le rapport à la cité, la relation qu'entretient une forme de mysticisme avec le système politico-religieux. Ensuite, c'est l'attitude adoptée à l'égard des pratiques sacrificielles, et, plus largement, le choix de certaines nourritures et les comportements à l'égard des animaux, des êtres vivants. Un troisième plan — que nous voudrions au moins baliser rapidement — c'est la place accordée à l'élément féminin, autant qu'à la sexualité.

10) En particulier, les travaux de Jean Séguy, et des sociologues du groupe des *Archives de Sociologie des Religions*.

Pour ou contre la cité

Il fut un temps où il était d'usage de prendre parti sur la nature respective des Pythagoriciens et des disciples d'Orphée: les premiers étaient-ils - oui ou non - de hautains aristocrates; tandis que les seconds auraient représenté les milieux populaires et démocratiques ? Sous cette forme, le débat engagé masquait une question plus pertinente: quelle relation l'un et l'autre mouvement entretenait-il avec la Cité, avec la forme d'organisation, à la fois politique et religieuse, que les Grecs appellent *polis*, ce lieu privilégié du rapport social? Cette fois, le partage est net, et les positions sont tranchées : ce que nous nommons l'orphisme se développe en marge de la cité et à côté des cultes publics, tandis que le phénomène pythagoricien se déroule dans la cité et joue même un rôle, souvent essentiel, dans la conduite des affaires publiques. Dans l'abondante écriture orphique, il n'y a trace ni de projet, ni de pratiques politiques. Lorsque, au delà du «tumulte des écrits» dont Platon parle avec humeur à propos d'Orphée, nous essayons de reconnaître un de ces inconnus qui ont choisi de vivre à la manière d'Orphée (le *bios orphikos*), nous ne voyons passer que des errants, à la manière de ceux que Platon appelle avec mépris *Orphéotélestes*, qui, de cité en cité, proposent aux particuliers leurs recettes de salut et déambulent de par le monde comme les démiurges d'un temps oublié. En face des Pythagoriciens, qui constituent un milieu, au sens sociologique, et qui s'organisent en société ou en groupes, prenant et exerçant le pouvoir dans un esprit de réformation, le fidèle d'Orphée apparaît comme un individu marginal: une sorte de moine, non seulement coupé du monde politique de la cité, mais qui s'en est délibérément évadé. Pour le mysticisme dionysiaque, la question «politique» n'est pas

moins pertinente. Car si les mystères de Dionysos ne semblent nulle part déboucher sur la prise en charge des problèmes de la cité ni s'ouvrir sur une orientation politique spécifiée, la délimitation du statut proprement mystique de Dionysos passe par la définition du rapport de cette puissance avec le monde de la cité. Dionysos a longtemps fait figure de divinité venue de l'étranger, mais nous savons maintenant que ce dieu, d'aussi bonne souche grecque que les autres, a vocation pour l'étrange dans l'espace le plus familier, et que toute sa carrière est marquée par un rapport ambivalent avec l'univers politico-religieux. Naguère, on répétait volontiers que Dionysos, au moins jusqu'à l'époque hellénistique, était demeuré étranger à la cité[11] mais c'était oublier le rôle politique de Dionysos, «magistrat» à Patrai, sa place, à Lesbos, aux côtés de Zeus et d'Héra, dans le sanctuaire commun à tous les citoyens, ou encore sa présence dans une série de fêtes anciennes comme les *Anthestéries* ou les *Apatouries*. Mais au coeur même de la cité, où Dionysos est chez lui, ce dieu demeure l'Etranger. De là, l'alternance des fêtes qui le célèbrent tantôt en dehors de la cité, tantôt à l'intérieur; de là, l'importance du jeu rituel de l'hospitalité, du *xenismos*, de la fête par laquelle Dionysos est accueilli et reçu par l'ensemble de la cité; de là, aussi, le dédoublement des thiases, les uns publics, et relevant de la cité, les autres privés et qui échappent au contrôle des magistrats. Car le dionysisme, composante essentielle de la religion grecque en tant que panthéon organisé et système de pratiques, dessine, à l'intérieur de la configuration des Olympiens, le royaume de l'altérité. Dionysos fait surgir la figure de l'Autre dans l'au-delà ou l'en-deça de la cité autant que dans

11) H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951, p. 193. *Contra*, et sur des points essentiels, G . AURELIO PRIVITERA, *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma, 1970.

l'espace clos du monde politique; plus précisément, Dionysos est lui-même l'Autre, et c'est pourquoi tel Dionysos appelé *Mustès* se fait initier à ses propres mystères, ou bien, pendant une année, à Dionysopolis, le dieu est lui-même son propre prêtre, à moins que, dédoublé, comme certains documents figurés le montrent[12], il n'assiste à l'initiation d'un de ses fidèles dont l'apparence fait un autre lui-même. Mais pour différencier les formes d'Altérité que le dionysisme emprunte et revêt à la manière de masques successifs, la référence au plan politico-religieux demeure fondamentale, car la puissance de Dionysos lui permet aussi bien, en transcendant la hiérarchie traditionnelle, de faire une place dans la cité à ceux qui en sont exclus — aux femmes et aux esclaves —, que, en rupture radicale avec l'ordre établi, de favoriser l'évasion et le salut absolu de l'initié à ses mystères. Les modalités du mysticisme dionysiaque ne trouvent leur départ que dans l'exigence d'une transgression impatiente d'effacer les frontières et de court-circuiter les limites.

Où l'on est ce que l'on mange

Du plan politique, de l'ordre politico-religieux au plan des pratiques alimentaires et des manières de table, la distance semblerait grande s'il n'y avait le relais, le terme médiateur de l'institution fondamentale qu'est le sacrifice — le sacrifice sanglant et alimentaire qui coïncide avec le régime carné. Naguère, on pensait volontiers que l'abstinence de nourriture camée dans les milieux sectaires se justifiait seulement par le respect de la vie

12) Le cratère Hope, analysé par CL. BÉRARD, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Institut Suisse de Rome, 1974, p. 104 sqq.

sous toutes ses formes. Depuis, l'on a découvert que le végétarisme pratiqué par certains Pythagoriciens et assumé par le genre de vie orphique ne prenait sa véritable signification qu'en regard des pratiques sacrificielles de la cité et des valeurs qu'y revêtait une alimentation carnée. Il faut même aller plus avant et poser que les comportements alimentaires des milieux mystiques et la pratique rituelle du sacrifice dans la cité sont les deux termes d'une alternative. Refuser de manger de la viande dans le contexte grec, c'est refuser d'offrir aux dieux le sacrifice sanglant d'une victime animale qui constitue l'acte le plus pertinent de la religion politique. C'est donc rejeter le système de valeurs institué par le premier sacrifice, par le partage prométhéen de la première victime entre les dieux et les hommes. Le végétarisme n'est pas un trait exotique ni une pratique plus ou moins curieuse, c'est une manière singulièrement efficace de *renoncer au monde*. En s'abstenant de manger de la viande comme les autres, on refuse d'accepter la répartition première qui a fixé la condition humaine en opposition à la condition divine, les hommes étant depuis lors condamnés à manger la viande dont ils ont besoin pour vivre, tandis que les dieux se satisfont de humer le fumet sacrificiel. Changer de régime alimentaire — comme y invitent, chacun à sa manière, l'orphisme, le dionysisme et le pythagorisme —, c'est très précisément modifier l'ensemble des relations entre les dieux, les hommes et les bêtes sur lequel repose tout le système politico-religieux de la cité grecque.

Puisque le refus de manger de la viande comme les autres est différemment modulé d'une protestation à l'autre, les pratiques alimentaires délimitent un plan privilégié pour relever les différences et pour marquer les positions respectives des déviants: aussi bien pour définir les orientations du milieu pythagoricien

que les interférences majeures entre le dionysisme et l'orphisme. La position des Pythagoriciens est double, dans ce domaine[13] comme dans l'ordre politique, Pour les disciples de Pythagore, le refus du système de la cité prend deux formes, que traduisent des comportements alimentaires parallèles. Ou bien le refus est pur renoncement au monde, le genre de vie choisi est alors une ascèse, une purification complète de l'âme. Toute pratique du sacrifice sanglant est exclue, et l'alimentation carnée est rejetée avec intransigeance. Ou bien — et c'est la seconde orientation — la critique du système politico-religieux se fait de l'intérieur, par une sorte de réformisme. Le pythagorisme se présente alors comme un mouvement politique d'inspiration religieuse, qui vise à transformer la cité et à faire son salut dans le monde. Cette orientation entraîne des conduites alimentaires inédites dont témoignent les Pythagoriciens qui acceptent de manger du porc ou de la chèvre, mais qui refusent de toucher à la viande de boeuf ou de mouton, comme si ces deux espèces animales représentaient à elles seules toute la nourriture carnée dont les porcs et les chèvres se trouvent exclus pour des raisons explicitées par l'idéologie de la secte.

Pour les disciples d'Orphée, dont nous avons dit combien ils faisaient figure de marginaux, à l'écart de toute cité, il ne peut y avoir la même tension entre deux régimes alimentaires. Pour eux, il n'y a qu'une seule attitude possible. L'orphisme se joue exclusivement sur le plan religieux: il met radicalement en question la religion officielle de la cité[14]. A deux niveaux, en particulier: l'un de pensée théologique, l'autre, de pratiques. et de comportements. Dans les cosmogonies et les théogonies, la littérature qui s'écrit

13) Cf. *I Giardini di Adone*, Einaudi, 1975.

14) Pour tout ce qui concerne l'orphisme, ici en cause, nous avons fait l'économie des notes, que l'on trouvera dans *Dionysos mis à mort*, pp. 208-217.

sous le nom d'Orphée est, dans ses grandes lignes, construite contre la théologie dominante en Grèce, celle d'Hésiode. Dans les comportements qu'impose le genre de vie orphique, les règles alimentaires ne sont pas les moins importantes, et l'on peut même dire que ce sont des manières de manger qui désignent le disciple d'Orphée à l'attention des autres. Pour les contemporains d'Aristophane, tout l'enseignement d'Orphée se résume en une phrase: «Il a appris aux hommes à s'abstenir de meurtres»[15]. Meurtre, c'est le mot grec *phonos*, un mot qui n'est pas étranger au vocabulaire sacrificiel. Orphée n'est pas venu apprendre aux hommes le respect de la vie humaine: la cité s'en était déjà occupée. L'originalité d'Orphée est ailleurs : dans l'extension du concept de «meurtre». Il y a *phonos*, meurtre, dès qu'on tue le vivant, dès qu'on détruit ce qui est animé. Et pour toute la pensée mystique du VIe siècle, se tenir à l'écart du meurtre, c'est essentiellement refuser le sacrifice sanglant, l'alimentation carnée qui en est solidaire, et, par voie de conséquence, l'ordre politico-religieux et la distance que cet ordre vient creuser entre le dieux et les hommes. Or c'est dans ce milieu, où l'horreur du sang versé est à son comble, que vient s'inscrire un mythe, connu dès le Ve siècle avant notre ère[16], sur le meurtre du jeune Dionysos par les Titans. De Callimaque

15) Dans le poème «orphique» qui raconte l'arrivée de Déméter à Eleusis, et l'invention de la céréaliculture qui marque la fin de la sauvagerie pour la première humanité, Orphée ne joue pas le même rôle que dans la tradition d'Aristophane. L'Orphée d'Eleusis s'efface devant Déméter et vient la seconder dans l'institution de mystères qui ne se laissent pas confondre avec le genre de vie orphique. Il ne faut pas identifier l'Orphée qui enseigne les rites d'initiation ainsi que de s'abstenir de meurtres (ARISTOPHANE, *Grenovilles*, 1932) avec l'Orphée auteur du poème sur Déméter et Eleusis (*FGrHist* 289 ep. 14). comme le fait F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung, Athens in vorhllenistischer Zeit*, Berlin-New York, 1974, pp. 158-181.

16) Cf. W. BURKERT, *Homo necans*, Berlin-New York, 1972, p. 249, n. 43.

à Dion Chrysostome, le caractère monstrueux du crime n'est jamais déguisé. Couverts de gypse, masqués de plâtre, les Titans attirent l'enfant en lui découvrant des objets fascinants: une toupie,' un rhombe, des poupées articulées, des osselets et un miroir. Et pendant que Dionysos contemple son image déformée par ce dernier jouet, les Titans le frappent, le découpent et se livrent à une cuisine étrange : les membres de la victime sont jetés dans un chaudron où ils sont mis à bouillir; après quoi les Titans les saisissent, les enfilent sur des broches et les mettent à rôtir. Et c'est ce bouilli passé au gril qu'ils ont le temps d'engloutir, sauf le coeur, dérobé et ainsi préservé de la destruction que la foudre de Zeus réserve aux bourreaux de Dionysos.

Ce meurtre qui se transforme en repas et prend l'allure d'un sacrifice pose d'emblée deux problèmes. Le premier est celui de son inscription dans une pensée religieuse qui refuse l'alimentation carnée et le sang versé. Le second: le rôle joué par Dionysos dans le récit et sa position dans la théologie orphique en regard du mouvement mystique centré sur Dionysos lui-même.

Parmi les interprétations de la mise à mort de Dionysos, l'une des plus obstinées voudrait reconnaître dans les gestes des meurtriers une mise en scène de l'omophagie, c'est-à-dire du rite spécifiquement dionysiaque qui consiste à manger crues les chairs d'une victime animale. L'intention idéologique y est évidente: le mythe se doit de refléter un rituel. A cette lecture si souvent reproduite, il suffit d'opposer une seule objection: le mythe orphique du Dionysos n'a rien à faire avec l'omophagie, avec le manger cru du dionysisme. Aucune version du mythe ne montre les Titans capturant l'enfant Dionysos au terme d'une chasse ou d'une poursuite comme celle des Bacchantes; aucune ne nous raconte que les Titans ont dévoré toute palpitante encore leur tendre victime.

En effet, l'histoire de Dionysos et des Titans se situe sans ambiguïté du côté du cuit et de l'activité culinaire. La victime égorgée est soigneusement bouillie avant d'être rôtie.

Deux traits, dans le récit, contribuent à qualifier les Titans comme les acteurs d'un sacrifice régulier, homologue à l'un de ceux qu'impose le culte politique. Le premier est la manière dont les Titans traitent leur victime: sans la traquer, sans la chasser, sans lui faire en somme d'autre violence que celle, inévitable, de l'égorgement. Or, dans le sacrifice ordinaire, l'usage est de mener paisiblement la victime, un animal domestique, jusqu'à l'emplacement choisi pour le sacrifice, et là, de chercher à obtenir son consentement, soit en l'aspergeant, au tours de la libation, soit en lui versant dans l'oreille des grains d'orge et de blé. Et la victime — qui est toujours un animal domestique — est ainsi persuadée de secouer la tête d'une certaine manière que les Grecs reconnaissent comme une forme d'assentiment. C'est le même but que visent les Titans lorsqu'ils offrent à l'enfant, victime éminemment domestique, les jouets merveilleux et séducteurs: la victime doit venir au devant du sacrificateur, elle doit être frappée par surprise, sans qu'elle ait le temps de se débattre ou de lancer un cri de mauvais augure. Mais l'arme du crime commis par les Titans, est-elle bien la même que l'instrument du sacrifice? Seule l'épopée dionysiaque de Nonnos rompt le silence des autres versions: elle nous apprend que Dionysos, absorbé dans la contemplation de son visage déformé par le miroir, a été égorgé, saigné au couteau, par la *machaira*. Or dans le *diasparagmos*, la victime, pourchassée, forcée à la course, est, en principe, déchiquetée à mains nues. Ou bien, comme dans le sacrifice à la *Despoina* de Méthydrion en Arcadie, où le prêtre ne tranchait pas la gorge des animaux, la foule se jetait sur les victimes et chacun arrachait le morceau qu'il

parvenait à saisir. Ici, au contraire, les Titans, malgré leur violence et leur brutalité, se servent du couteau sacrificiel, de l'instrument qui permet à la fois d'égorger et de découper la victime.

Le second trait est, sans aucun doute, plus significatif. Avec la cuisine dont Dionysos fait les frais, nous sommes de plain-pied dans l'économie du sacrifice régulier. C'est d'ailleurs par le récit de ces opérations que s'ouvrent la plupart des versions du mythe. Cuire les chairs de la victime est un acte essentiel du rituel de sacrifice. Mais, pour les Titans, cette activité culinaire est plus complexe qu'à l'ordinaire, au point qu'elle fait l'objet d'un *problème* aristotélicien centré sur les rapports du bouilli et du rôti: «Pourquoi n'est-il pas permis de rôtir le bouilli, alors que ce l'est de bouillir le rôti? Est-ce à cause de ce qui est dans la *Télétè* [c'est-à-dire dans le récit orphique appelé *Rite d'initiation* où était raconté le mythe de Dionysos et des Titans]? Ou bien parce que les hommes apprirent plus tard à préparer les mets bouillis; car autrefois, ils rôtissaient tout». Voilà le problème: il y a deux modes de cuisson de la viande: le rôti et le bouilli. Leur ordre de succession n'est pas indifférent. Or il semble bien, d'après ce *Problème* aristotélicien, que les Titans ont inversé l'ordre normalement suivi : ils ont commencé par faire bouillir les chairs de Dionysos avant de les passer à la broche. Pourquoi? Et deux questions surgissent: quel est dans le sacrifice ordinaire le rapport qui s'établit entre rôti et bouilli? quel est le sens de cette relation et de l'inversion qu'on peut lui faire subir?

Sur le premier point, on peut dire qu'une série d'informations littéraires, épigraphiques et céramographiques (l'*Homo necans* de W. Burkert en a rassemblé un grand nombre) établissent formellement, d'une part, que l'économie du sacrifice comprend deux opérations culinaires distinctes: la cuisson dans le chaudron, et le

rôtissage à la broche; de l'autre, que ces deux modes de cuisson s'appliquent à des parties différentes de l'animal sacrifié et se succèdent presque toujours dans le même ordre: les viscères sont d'abord passés à la broche, tandis que le reste de la viande est ensuite mis à bouillir dans la chaudron. Comme l'énonce l'inscription de Milet, fixant les statuts de la confrérie des Molpes, des Chantres, on grille les viscères, les *splanchna*, tandis que l'on cuit le reste (c'est-à-dire les *non-splanchna* ou *ta krea*, les viandes) par ébullition, et cette division du travail culinaire en deux temps est remarquablement illustrée par l'hydrie ionienne de Caere, publiée par Ricci, où sont figurées les diverses phases d'un sacrifice sanglant.

On peut montrer qu'il y a entre les viscères, les *splanchna*, et le reste de la viande, les *non-splanchna*, une série de contrastes: les premiers sont les parties internes de la victime, les organes vitaux, consommés en premier lieu, sur place, et qui, mangés sans sel, instituent une solidarité très forte entre les commensaux. Quant aux *non-splanchna*, c'est-à-dire le reste de la viande, ils sont formés par les parties qu'Aristote appelle externes, et que d'autres témoins qualifient de non-vitales; elles se laissent accommoder avec le sel et les assaisonnements, et leur consommation, qui n'entraîne pas le même degré de commensalité, peut être ajournée et plus ou moins longtemps différée. Ces différentes oppositions, rapidement résumées, surdéterminent le partage initial entre la broche et le chaudron; et elles viennent confirmer l'orientation qui s'établit entre le rôti et le bouilli, dans un rituel où les viscères de la victime sont toujours passés à la broche et consommés avant le reste de l'animal. En bref, le bouilli vient normalement après le rôti.

Une fois que nous avons reconnu ce modèle culinaire du rituel

sacrificiel, reste encore à savoir, d'abord, quelle est la signification de ce double procédé culinaire, ce que veut dire bouillir, par rapport à rôtir, et, ensuite, quel est le sens de l'inversion que les Titans font subir à ce modèle au cours de leur sacrifice. La seconde question conduit à cerner de plus près le statut des acteurs mêlés à ce drame orphique. A la première question, on peut répondre que pour la pensée grecque du V et du IV siècles (Platon, Philochore, les *Problèmes* aristotéliciens, Athénion), le sacrifice, soumis à la règle de la broche précédant le chaudron, est porteur d'une certaine représentation de l'histoire de la culture: de même que le cuit distingue l'homme de l'animal qui mange cru, le bouilli sépare le vrai civilisé du rustre condamné aux grillades, car l'humanité, disent Platon et Aristote, a d'abord mangé de la viande rôtie avant d'apprendre l'art des plats mijotés. En conséquence, le sacrifice sanglant qui représente pour l'humanité — dans la perspective du modèle hésiodique — le passage d'un âge d'or à un état qui est un mal ambigu (l'homme est condamné à manger les chairs cuites d'un animal sacrifié), ce sacrifice sanglant enferme en lui, dans son déroulement interne, un passage, un procès, autrement orienté que le premier: on ne régresse plus d'un mieux vers un mal; mais, en allant du rôti au bouilli, on va dans le sens contraire: du mal au mieux.

Cette représentation de l'histoire culturelle de l'humanité, inscrite dans la relation entre la broche et le chaudron, est fondamentale pour déterminer le sens des opérations culinaires auxquelles se livrent les Titans sur les membres de Dionysos. Car inverser, ou aller du bouilli au rôti, n'est pas un détail gratuit ou quelque manière bizarre: c'est la décision d'opérer un renversement dont le sens immédiat est d'effacer dans le jeu interne du rite sacrificiel toute trace de valeur positive. Ainsi se trouve nié —

par renversement — le procès positif, la progression vers un mieux que dessine spontanément en se déployant le rituel du sacrifice.

Reste à préciser la position des Titans, les actèurs choisis pour exécuter ce sacrifice sanglant. Les meurtriers de Dionysos ne se confondent pas avec les adversaires de Zeus que met en scène la *Théogonie* d'Hésiode. Ce sont des puissances qui participent à la fois des dieux et des hommes: des dieux parce qu'ils sont, comme eux, antérieurs à la race humaine, mais aussi des hommes parce que leurs affinités avec une certaine matière terreuse — le gypse et la poussière blanchâtre (*titanos* ou *titan*) — les qualifient pour tenir le rôle d'ancêtres d'une race aussi profondément enracinée dans la glèbe que les «mangeurs de pain». Il semble que la pensée orphique a récupéré une série de récits circulant en marge de la tradition officielle, récits de caractère anthropologique, qui permettaient aux théologiens, auteurs de poèmes orphiques, de formuler le problème essentiel — négligé par Hésiode — de la genèse des hommes et de l'histoire de la condition humaine. Car les Titans couverts de gypse ne sont pas seulement les ancêtres lointains d'une espèce humaine, ils sont aussi, par leur statut de vivants primordiaux et par leur nature mi-terreuse, mi-ignée, la préfiguration dramatique des premiers êtres humains. Davantage: en égorgeant Dionysos, et en dépeçant ses membres pour les cuire au chaudron et à la broche avant de les consommer, les Titans sont déjà des hommes qui accomplissent les gestes du sacrifice sanglant et qui assassinent sauvagement les victimes innocentes dont ils vont se repaître.

Les Titans orphiques ne jouent par le rôle de médiateurs que le mythe hésiodique réserve à Prométhée: tout leur comportement les rejette du côte des hommes. Et le mythe orphique n'insiste pas sur la distance entre hommes et dieux que le sacrifice atténue en

mettant les uns et les autres en relation, mais il ne parle que de la déchéance de l'espèce humaine, Condamnée à surgir des résidus, des reliefs d'un crime que renouvellent, dans l'ignorance confuse, les gestes quotidiens de ceux qui s'imaginent rendre grâces aux dieux en dévorant les chairs de vivants égorgés.

En conclusion, nous pourrions dire que la mise en scène du sacrifice de Dionysos par les Titans veut montrer que le caractère sanglant de type alimentaire est, originellement — dans le temps exemplaire du mythe — un crime, un acte d'anthropophagie, un repas allélophagique, où les Titans, les premiers vivants surgis de la terre, se sont conduits comme les assassins d'un enfant dont ils ont, par surcroît, englouti les membres dépecés et soigneusement cuisinés. Le traitement culinaire prend, dans le mythe, les apparences de l'ordre qui spécifie l'acte sacrificiel, avec toutefois une différence essentielle: l'inversion du rôti et du bouilli, dont nous pouvons mieux comprendre maintenant le sens et l'intention. En effet, en adoptant le schème «bouilli suivi du rôti», les Orphiques entendent bien nier le procès qui fait du sacrifice, au niveau de la cuisine, un acte positif, une pratique à connotation «progressive». Aller du bouilli au rôti, ou rôtir le bouilli, c'est, tout en respectant l'apparence formelle du sacrifice, l'inverser du dedans, le nier de l'intérieur après l'avoir condamné du dehors. Le sacrifice, le sacrifice sanglant et alimentaire, le sacrifice de la cité, c'est un mal, et rien ne peut infléchir cette orientation.

Le meurtre de Dionysos par les Titans vient ainsi illustrer directement l'enseignement majeur apporté par Orphée, la règle de s'abstenir de meurtres, de *phonoi*, avec la double exhortation de cesser de manger de la viande et de mettre un terme à l'assassinat d'être humains. A travers ce mythe, Orphée enseigne aux hommes qu'il faut refuser toute pratique du sacrifice sanglant

parce que ce rituel, loin de permettre d'établir des relations avec les dieux, reproduit sous une forme à peine déguisée un crime dont l'espèce humaine ne cessera de participer tant qu'elle n'aura pas définitivement reconnu sa filiation titanique et entrepris de purifier par le genre de vie orphique l'élément divin enfermé en elle par la voracité de ceux qui, autrefois, ont égorgé sauvagement l'enfant Dionysos, né de Zeus et de Perséphone.

Quant à Dionysos, son choix pour jouer le rôle de la victime appelle deux remarques. D'une part, sur la position de ce dieu dans la théologie orphique. Souverain du sixième règne qui renoue avec le premier par Phanès-Métis, autre figure de Dionysos, l'enfant sacrifié introduit à la condition humaine, provoquant à la fois, la naissance des «mangeurs de pain» et le retour à l'unité perdue que les Orphiques situent, non pas sous l'âge d'or de Cronos — comme le fait Hésiode —, mais sous le signe de Phanès-Métis. D'autre part, le traditionnel mangeur de chair crue devient dans le récit orphique la victime pitoyable d'un repas cannibale, comme si les disciples d'Orphée, en lui assignant cette place insolite, avaient voulu, non seulement condamner la vie carnée du monde politique, mais suggérer l'échec du « manger cru » évoqué par le Dionysos de l'omophagie.

Si de nombreux interprètes se sont laissés séduire par la ressemblance entre la mise à mort de Dionysos et le déchirement rituel de la victime dans l'omophagie dionysiaque, c'est qu'en effet le sacrifice est un des lieux où le dionysisme affirme le plus nettement sa différence à la fois par rapport aux autres figures du mysticisme et dans sa relation avec l'univers politico-religieux. Manger cru, c'est aussi une manière de rejeter le sacrifice sanglant et le système qui en est solidaire. En déchirant le corps d'un animal sauvage, et non plus domestique, capturé au terme d'une

poursuite violente, en mastiquant des chairs crues et sanglantes au lieu de ne consommer que certains morceaux, les uns rôtis, les autres bouillis, le possédé de Dionysos — dévôt ou initié — fait sauter les barrières dressées par le système politico-religieux entre les dieux, les bêtes et les hommes. Emportés par la chasse sauvage que mène le «mangeur de chair crue», les fidèles de Dionysos *ômèstès* s'ensauvagent: au lieu d'être les consommateurs paisibles d'une victime animale cuisinée, ils se conduisent comme des fauves, ils ne se distinguent plus des bêtes féroces. Le dionysisme favorise ainsi l'évasion de la condition humaine — définie par la cité — à travers la bestialité, évasion par le bas, du côté des animaux, tandis que l'orphisme propose la même échappée, mais du côté des dieux, par le haut, en ne consommant que des nourritures parfaitement pures. Sans doute l'omophagie est-elle davantage une pratique fantasmatique qu'une conduite alimentaire familière, mais elle porte en elle toute la puissance subversive du dionysisme comme figure du mysticisme. Le manger cru est la forme extrême d'une série de comportements sacrificiels, depuis le sacrifice innocent et discret d'un bouc offert à Dionysos, comme le porcelet sacrifié à Déméter, jusqu'à ces sacrifices humains qui basculent dans l'allélophagie généralisée. Pluralité de gestes sacrificiels, comme en témoigne le réglement de Milet — 1ère moitié du IIIe siècle avant notre ère[17] — où la prêtresse d'un thiase «public», accomplissant les *orgia* (?) au nom de la cité, dépose dans la corbeille un morceau de chair crue (*omophagion*), tandis que, à l'occasion de sacrifices accomplis par des femmes autorisées à pratiquer les rites dionysiaques, elle

17) SOKOLOWSKI, *LSA*, 48. Cf. A.J. FESTUGIÈRE (1956), in *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris, 1972, pp. 110-113; A. HENRICHS, *Die Maenaden von Milet*, *ZPE*, 4, 1969, pp. 235-238. Remarques de H. JEANMAIRE, *Dionysos*, pp. 443-445.

reçoit — comme tout autre titulaire d'une prêtrise — des morceaux prélevés sur la victime, comme les *splanchna*, la langue et la cuisse découpée à partir de la hanche. Ou encore, comme sur l'amphore de Ruvo, du Musée de Naples[18], les deux figures juxtaposées — mais que semble conjoindre l'idole de Dionysos portant le thyrse — d'un autel flamboyant, derrière lequel une prêtresse-bacchante s'apprête à égorger un chevreau, et, d'autre part, d'une table d'offrandes sur laquelle une autre officiante vient déposer un plateau chargé de gâteaux et de fruits. Les femmes qui versent le sang[19] et assument le rôle excessif de sacrificateur-égorgeur trouvent autour de Dionysos un lieu privilégié pour des comportements dont la cité a toujours cherché à conjurer la hantise, là même où les femmes entre elles, à l'écart de tout regard masculin, se constituent en société autonome, avec ses sacrifices propres, comme par exemple dans le Thesmophories.

Du bon usage des femmes ou des manières de penser la sexualité

Deux mots suffisent pour rappeler la position des Pythagoriciens. Leur projet politique, qui vise à réformer la cité et à reconstruire le social, implique une réorganisation de l'*oikos*, de l'unité familiale, et conduit à prendre en charge la réglementation des comportements féminins[20]. Même si la femme ne reçoit pas pour autant dans le système pythagoricien les droits politiques que

18) Heydemann, n° 2411, reproduite et décrite dans F. CUMONT, *American Journal of Archaeology*, 37, 1933, pp. 242-243 et pl. XXXI, 2.

19) Ménades ou bacchantes brandissant la *machaira*. Mais il y a aussi des satyres rôtisseurs, etc.

20) Quelques indications dans J. VOGT, *Von der Gleichwertigkeit der Geselchter bei den Griechen, Abh. Geistes- und Sozialwiss. Kl., Akad. Wiss. und Lit.*, Mainz, 1960, n. 2, p. 248 sqq.

la cité grecque lui a toujours refusés, elle représente, pour les disciples de Pythagore, comme pour le Platon des *Lois*, cette moitié de l'humanité sans laquelle la cité ne peut être réformée de l'intérieur.

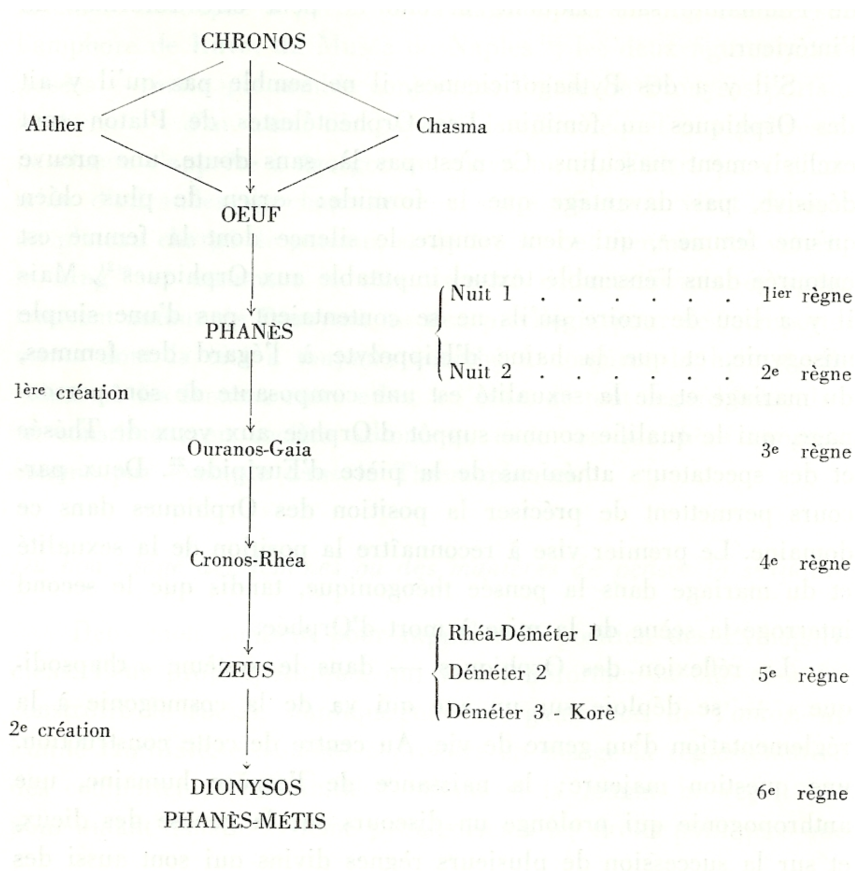
S'il y a des Pythagoriciennes, il ne semble pas qu'il y ait des Orphiques au féminin. Les Orphéotélestes de Platon sont exclusivement masculins. Ce n'est pas là, sans doute, une preuve décisive, pas davantage que la formule: «rien de plus chien qu'une femme», qui vient rompre le silence dont la femme est entourée dans l'ensemble textuel imputable aux Orphiques[21]. Mais il y a lieu de croire qu'ils ne se contentaient pas d'une simple misogynie, et que la haine d'Hippolyte à l'égard des femmes, du mariage et de la sexualité est une composante de son personnage, qui le qualifie comme suppôt d'Orphée aux yeux de Thésée et des spectateurs athéniens de la pièce d'Euripide[22]. Deux parcours permettent de préciser la position des Orphiques dans ce domaine. Le premier vise à reconnaître la position de la sexualité et du mariage dans la pensée théogonique, tandis que le second interroge la scène de la mise à mort d'Orphée.

La réflexion des Orphiques — dans le système «rhapsodique» — se déploie sur un axe qui va de la cosmogonie à la réglementation d'un genre de vie. Au centre de cette construction, une question majeure : la naissance de l'espèce humaine, une anthropogonie qui prolonge un discours sur la genèse des dieux, et sur la succession de plusieurs règnes divins qui sont aussi des créations progressives. L'apparition des premiers hommes ne vient

21) *O.F.* 234 Kern.

22) EURIPIDE, *Hippolyte*, 943-957 = Test 213 Kern, et l'analyse de IVAN M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, Berkelei and Los Angeles, 1941, pp. 50-59.

qu'au terme d'un procès où s'inscrit le premier mariage entre puissances divines.



La *Théogonie* dite des Rhapsodes se distribue sur trois niveaux, et à travers six strates. Au premier niveau, *Chronos*, le Temps qui ne vieillit pas, engendre *Aither*, la partie éclatante de l'atmosphère, et *Chasma*, la Fissure sans limite, sans socle,

monstrueuse[23]. Chronos engendre seul. Mais il se livre à une seconde opération : il fabrique (*teucheîn*)[24] un oeuf qui s'ouvre pour laisser sortir la puissance qui est à la fois le Premier Né, Premier Géniteur et Première Génitrice: *Planès-Métis*, celui et celle qui apparaît et fait apparaître. Puissance androgyne, avec deux paires d'yeux, des ailes d'or, la voix du taureau et du lion, bisexué, *Phanès* montre sur lui les deux natures. D'après le F. 80 Kern, il porte un sexe, derrière, au dessus des fesses. Sans doute est-il symétrique de celui qui le pare sur la face antérieure. Cette totalité, elle était déjà enfermée dans l'Oeuf[25], comme elle l'était dans *Chronos*. Mais en venant à la lumière, et en actualisant l'éclat lumineux d'*Aither, Phanès-Métis* marque une étape vers la différenciation qui va se précipiter depuis la deuxième strate, où l'Oeuf découvre la figure bisexuée, jusqu'à la sixième, qui est la dernière mais fait retour vers la première. *Phanès-Métis* est encore l'Un, la totalité sans fissure, sans fraction, mais déjà les marques de la séparation sont inscrites sur son corps. *Phanès* fait voir les signes de la sexualité double.

L'apparition de Nuit enclenche le procès de la génération. Fille de *Phanès-Métis*, qui l'engendre et l'enfante à la fois, elle reçoit de son «père et mère» trois privilèges: le savoir mantique, la souveraineté, l'activité législatrice pour les dieux. Ensuite Nuit devient l'«épouse» de son père *Phanès*, sans qu'il y ait mariage (*gamos*): d'après le F 98, *Phanès* enlève à Nuit sa «virginité».

23) *O.F.* 66 Kern.

24) *O.F.* 70 Kern. Dans la cosmogonie d'Aristophane (*Oiseaux*, 693), c'est Nuit qui «fabrique» cet oeuf, mais alors elle l'enfante (*tikteîn*). L'opération de Chronos est de caractère démiurgique.

25) Cf. R. TURCAN, *L'oeuf orphique et les quatre éléments*, *Rev. Hist. Religions*, 1961, pp. 11-23.

Et Nuit enfante (*tikteîn*)[26] Ouranos et Gaia, qui vont régner après Nuit, mais sans qu'elle et *Phanès* disparaissent pour autant. Succédant à ce troisième règne viennent ensuite celui de Cronos puis de Zeus, avec la pluralité différenciée des rôles féminins : Rhéa, épouse de Cronos et mère de Zeus, devient, sous le nom de Déméter, l'épouse de Zeus, et prend le nom de Koré quand elle se transforme en la fille par laquelle Zeus engendre Dionysos. Mère, épouse et fille: trois rôles sexuels, trois relations ordonnées autour du terme masculin.

Sous le signe de Zeus a lieu une seconde création, homologue à celle de *Phanès-Métis* L'homologie passe par cette puissance même que Zeus engloutit et s'incorpore afin de se faire *Phanés-Métis*, commencement, milieu et fin, Premier-Né, et Premier Géniteur, mâle et femelle. C'est le retour à un état antérieur à la dispersion, à la séparation et au morcellement. Le projet de Zeus, en cette cinquième strate, est de réaliser l'unité de toutes choses et la distinction de chacune[27]. Revenir à l'oeuf, en remettant, sur le conseil de Nuit, le Premier Né dans le creux de son ventre masculin, de manière que toutes choses soient à nouveau créées: l'éther, le ciel, l'eau de la mer, la terre, l'océan, les gouffres du Tartare, et les fleuves et tout le reste, tous les Immortels, les dieux et le déesses, tout ce qui avait été et tout ce qui devait être après. Donc, un ventre qui n'a pas pour fonction d'enfanter, mais qui devient l'homologue de l'Oeuf primordial contenant en lui toutes choses. Le monde rentre dans sa coquille, il retrouve son unité circulaire. Chacun est là, mais tous sont ensemble.

Tout est en place pour le règne de Dionysos, dont la mise à mort par les Titans entraîne le surgissement d'un monde différencié,

26) *O.F.* 109 Kern.
27) *O.F.* 165 Kern.

ouvert à l'espèce humaine, dispersée dans des cités, où, sous prétexte d'honorer les dieux, on égorge et on assassine des vivants innocents[28]. Mais c'est aussi dans le sixième règne qu'apparaît en réponse au morcellement extrême le genre de vie dit orphique, qui fonde le retour vers l'unité perdue sur un double refus: ni la génération, ni la vie carnivore; ni viandes, ni femmes.

C'est dans ce cadre général que se pose le problème d'un premier mariage entre puissances divines. Il faut attendre le troisième règne, quand Ouranos et Gaia forment un couple dont le modèle va prévaloir jusqu'à la seconde création. «Orphée appelle la Terre, Première Epousée (*prôtè numphè*), et le tout premier mariage est son union avec Ouranos. Car — ajoute Proclus — «il n'y a pas de mariage pour ceux qui sont le plus dans l'unité. C'est pourquoi il n'y a pas de *gamos* entre Phanès et Nuit»[29]. Ce premier mariage entre le Ciel mâle et la Terre femelle, Proclus lui assigne le rôle de paradigme pour l'espèce humaine, en alléguant que les Athéniens prescrivaient de sacrifier avant tout mariage au Ciel et à la Terre, tandis que, dans les cérémonies d'Eleusis, les initiés criaient en levant les yeux vers le Ciel: Pleus! puis les abaissant vers la Terre: Sois féconde[30]. Exemplaire pour le monde de la génération, le mariage de Gaia et d'Ouranos est, dans le *Timée*, — invoquant les spécialistes de la genèse des dieux — l'union d'où vont sortir une série de couples, et, en premier lieu, Océan et Téthys, suivis de Phorkys, Cronos et Rhéa[31]. Dans cette tradition,

28) *Dionysos mis à mort*, p. 196.

29) *O.F.* 112 Kern (= PROCLUS, *In Tim.*, 40 e)

30) C'est Proclus qui introduit dans son commentaire les Athéniens et Eleusis. Mais il ne semble pas y avoir d'autre témoignage sur ce type de sacrifice avant le mariage. Reste le modèle de la Terre fécondée par l'eau du Ciel qui s'inscrit dans le paradigme «femme-terre», où le mâle occupe la position du ciel.

31) *O.F.* 16 Kern.

Océan et Téthys ne désignent pas, comme on a pu le penser, un couple primordial. Ils ne sont pas davantage les initiateurs du mariage[32]. C'est ce que prouve explicitement le fragment du *Cratyle*: «Océan au long cours se maria le premier et prit pour épouse légitime (*opueîn*) sa soeur Téthys, née de la même mère»[33]. Il est seulement le premier à reproduire dans le monde des dieux la relation conjugale introduite par Gaia et par Ouranos. Dans la pensée orphique, qui place à l'origine le Tout et la totalité parfaite, et où la différence intervient comme un cancer, le mariage est un signe de la séparation et de la différenciation. Il n'est pas le lieu où s'unissent des parties séparées qui pourraient enfin se rejoindre; il est un opérateur de morcellement. Il y a multiplication des dieux, qui se séparent et s'opposent. Et le multiple désagrège l'unité. La différence s'instaure en trois étapes. D'abord, quand elle se fait visible à la surface du corps unique de *Phanès*. Puis, plus précise, quand *Phanès* tire de lui la puissance appelée Nuit, qui est à la fois son double et un autre corps à pénétrer. Pour enfin, apparaître toute nue : un mâle, une femelle, dont le mariage consomme la séparation.

Avec la mise à mort d'Orphée, l'antagonisme du féminin et du masculin devient agression et violence extrême. Un homme seul et désarmé est encerclé par une troupe de femmes en armes, qui le frappent, le déchirent ou l'égorgent. Dans la tradition figurative, dont l'autonomie s'affirme à travers une longue série de documents céramographiques de 480 à 440 avant notre ère, Orphée apparaît comme la victime de la contre-société formée par les femmes

32) L'interprétation de Jean RUDHARDT (*Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, 1971, p. 45) ne nous parait pas, sur ce point, fondée. Le F. 16 montre qu'Océan et Téthys ne forment pas un couple primordial dans la théogonie orphique.

33) *O.F.* 15 Kern. (= PLATON, *Cratyle*, 402 b).

thraces[34]. Et certains des vases de la série font contraster sur deux registres les guerriers thraces charmés par la lyre d'Orphée et leurs femmes mettant en pièces l'homme à la voix de miel. Car Orphée échoue à enfermer dans le cercle de son chant les femmes. thraces, plus féroces que les guerriers et les bêtes sauvages. C'est lui qui se voit encerclé par les femmes unanimes à verser le sang de l'homme refusant le régime carnivore et les meurtres qui s'ensuivent. Et si les femmes sont ici rassemblées, si elles font corps et se constituent en société violente, c'est encore pour montrer leur férocité cachée, pour faire voir qu'elles se plaisent à verser le sang, comme les Amazones, tueuses de mâles, les Lemniennes égorgeuses, et aussi les Danaïdes, qui poussent l'horreur jusqu'à faire couler le sang masculin pendant la nuit des noces. Dans la version que retient la tragédie d'Eschyle, les *Bassares* ou les *Bacchantes*, la violence féminine se déchaîne sous le signe de Dionysos, en conflit avec Orphée[35]. Un Orphée qui, chaque matin, monte au sommet du Pangée — au coeur du pays thrace de Dionysos — pour saluer l'apparition du Soleil qu'il identifie au dieu Apollon. Et Dionysos se venge du mépris que lui montre Orphée en le livrant à la furie des ménades: le dévot d'Apollon, le fou du Soleil est mis en pièces, démembré par les sectateurs de Dionysos. Le mysticisme apollinien que les disciples d'Orphée nourrissent en compagnie des Pythagoriciens apparaît en opposition radicale

34) Répertoire dressé par Felix M. SCHOELLER, *Darstellungen des Orpheus in der Antike*, Diss. Freiburg, 1969, pp. 55-65. Mais l'analyse de la série de vases doit se faire à partir du catalogue plus complet de Enrique R. PANYAGUA, *Catalogo de representaciones de Orfeo en el arte antiguo, Helmantica* 70, 1972, pp. 83-135;' 72, 1972, pp. 393-416; 75, 1973, pp. 433-489. A côté des instruments de la vie cultivée (hoyaux, faucilles, mais aussi pilons), on note la présence des instruments du sacrifice sanglant: égorgeoir, broches et haches.

35) ESCHYLE, F. 83 éd. H.J. METTE (*Commentaire*, pp. 138-139).

avec le comportement inspiré par Dionysos[36]. Mais derrière le partage entre Dionysos et Apollon. — dont la complémentarité apparaît en d'autres lieux — se lit un antagonisme plus profond et spécifique de l'orphisme: entre la bestialité impure des femmes et la spiritualité pure de l'homme. Il semble que, dans l'esprit de cette version, les violences sauvages de Dionysos sont exilées dans le monde animal de la femme, qui se trouve ainsi, par sa nature autant que par ses affinités avec le dieu du dionysisme, doublement exclue de la règle de vie tracée par Orphée.

La horde des femmes qui démembrent l'homme pur et le fidèle d'Apollon est formée de Bacchantes appelées Bassares en pays thrace. Leur figure est double: prêtresses raisonnables, reconnues officiellement, qui exercent leur ministère dans des thiases réglementés, comme celui de Torre Nova[37]; mais aussi possédées de Dionysos du même nom que les fidèles du mont Taurus dont Porphyre raconte la folie qui les avait entraînés à se dévorer entre eux, enivrés du plaisir d'avoir gouté les chairs des victimes humaines choisies pour leurs sacrifices[38]. Il y a là un trait pertinent de la différence entre l'orphisme et le dionysisme: autant l'élément féminin est exclu de tout ce qui est orphique, autant il est au centre du phénomène dionysiaque. Sur le plan cultuel, ce sont les collèges féminins, à Sparte, à Elis, à Milet, etc. Et les femmes exercent la présidence des thiases, elles jouent le rôle de mystagogues, elles assurent les prêtrises, accomplissent les sacrifices prévus, les processions, les courses dans la montagne[39]. Cela ne signifie

36) *Dionysos mis à mort*, pp. 203-204.

37) F. CUMONT, *La grande inscription bacchique du Metropolitan Museum*, *American Journal of Archaeology*, 37, 1933, p. 249.

38) PORPHYRE, *De Abstinentia*, II, 8.

39) Cf. les remarques de A. J. FESTUGIÈRE, *Etudes...*, p. 19, n. 4; les analyses de A. HENRICHS, *Die Maenaden von Milet, Zeitschrift für Ep. und Pap.* 4, 1969, pp. 223-241.

pas que les hommes sont interdits de séjour dans les mystères de Dionysos. Ils sont seulement soumis à la féminisation qui semble inséparable de l'efficacité propre à Dionysos. Le ménadisme désigne d'abord une culture de la démence où le rôle essentiel est confié aux femmes. L'épopée homérique connaît bien la silhouette de la «délirante», de la «démente par les montagnes boisées»[40]. Et quand Penthée, dans les *Bacchantes*, se laisse persuader par Dionysos de revêtir le masque vêtement des fidèles du thiase — pour épier les orgies des ménades qu'il pourchasse au nom de la cité et de l'ordre politique —, il reçoit successivement le péplos, la nébride et la ceinture qui le consacrent comme un bacchant, usurpant ainsi sans le savoir le costume féminin des ménades, des initiées aux mystères de Dionysos[41].

Sans doute faudrait-il analyser de manière exhaustive les modes d'intervention du féminin à travers les documents de type figuratif, épigraphique et textuel, mais il ne semble pas douteux que la dominance des femmes dans le phénomène dionysiaque prend sa pleine signification dans le contexte socio-culturel d'un monde où l'ordre s'énonce en termes et en valeurs mâles. Les femmes — celles qui entourent Dionysos dans ses enfances comme dans ses errances, et celles qu'il arrache à leur foyer et à la cité — sont ses meilleures complices pour transgresser l'ordre social et religieux où leur présence silencieuse dessine depuis toujours une figure intérieure de l'altérité.

MARCEL DETIENNE

Surtout les indications données par K KÉRÉNYI, *Dionysos, Archetypal Image of indestructible Life* (tr. angl.), Princeton and London, 1976, *Index*, s.v. *Women* (p. 443).

40) W.F. OTTO, *Dionysos. Le mythe et le culte* (1933) (tr. fr.), Paris, 1969, pp. 180-190; H. JEANMAIRE, *Dionysos*, Paris, 1951, *passim*.

41) P. BOYANCÈ, *Dionysiaca, Rev. Et. Gr.*, 1966, pp. 51 sqq.

LE LAMINETTE AUREE: DA ORFEO A LAMPONE

Oro dai sepolcri con versi misteriosi sulla via che porta all'altro mondo: tali testi affascinanti sono noti e famosi da rispettivamente 138 e 95 anni, avendo una parte importante in ogni esposizione della religione greca; una grande parte dell'insieme di questi testi però è relativamente nuova, cioè si è aggiunta soltanto dopo il 1950: mentre nel 1903 Harrison e Murray ne conoscevano 8 esemplari, oggi ne abbiamo 15[1]. Dopo la dissertazione di Albrecht Dieterich (1891) i testi furono ripetutamente commentati e discussi, ma una trattazione completa ed approfondita dal punto di vista filologico si ebbe solo nel libro *Persephone*, apparso nel 1971, di Günther Zuntz. Quest'opera fondamentale però è già superata in punti decisivi dalla scoperta di una nuova laminetta aurea ad Ipponio. Sono obbligatissimo a1 professore Giovanni Pugliese

1) Edizioni: G. MURRAY in: J. E. HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek Religion* (1903), 1922 3, pp. 659-473; H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1903, 66 B 17-21; 5a ed. da W. KRANZ, 1934, 1 B 17-21; A. OLIVIERI, *Lamellae aureae Orphicae*, 1915; O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, 1922, Fr. 32a-g; Fr. 47; G. ZUNTZ, *Persephone*, 1971, pp. 277-393; T. 26-29. Zuntz riassume anche le interpretazioni precedenti, fra le quali occorre nominare A. DIETERICH, *De hymnis Orphicis* (1891) in *Kleine Schriften*, 1911, pp. 91-100; *Nekyia*, 1893, pp. 84-108; E. ROHDE, *Psyche* II, 1898[2], pp. 217-222, 421; J.H. WIETEN, *De tribus laminis aureis quae in sepulcris Thurinis sunt inventae*, Diss. Leiden 1915 ; U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen* II, 1932, pp. 202-4; M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* II, 1961[2], pp. 235-9.

Carratelli per avermi resa accessibile la sua edizione in corso di stampa[2].

Le discussioni che nascono intorno all'interpretazione delle laminette auree per lo più si concentrano sul problema dell'«orfismo». Albrecht Dieterich, Jane Harrison, come anche Domenico Comparetti ed Alessandro Olivieri trovarono, in questi testi, testimonianze di credenze orfiche; e ciò fu impiegato nella ricostruzione di una «religione orfica» e non-omerica, la cui parte centrale conterrebbe il mito della lacerazione di Dioniso e della creazione degli uomini dalle ceneri dei Titani arsi dal fulmine. Questa ricostruzione provocò il Wilamowitz, anziano, a menare il colpo nel secondo volume del suo libro *Der Glaube der Hellenen* (1932): «Die Modernem reden so entsetzlich viel von Orphikern... » (199). Lo seguì Ivan M. Linforth nel suo libro influente *The arts of Orpheus* (1941), ed ora anche Günther Zuntz ha abbracciato il punto di vista ed il temperamento di Wilamowitz. Gli altri scienziati per la maggior parte cercano di raggiungere una posizione di compromesso tra gli estremi[3]. La sorprendente scoperta del papiro di Derveni, che accerta l'esistenza di una stranissima poesia teogonico-cosmogonica di Orfeo nel quinto secolo[4], intanto ha dimostrato che lo scetticismo estremo è tuttavia sbagliato: esistevano più libri e motivi orfici di quel che si è conservato nella nostra documentazione.

2) *PdP* 154-5 (1974). pp. 108-126.

3) Si veda M.P. NILSSON, *Early Orphism and Kindred Religious Movements. Opuscula II* (1952), pp; 628-683; E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*,1951, pp. 147-149. 4 G. KAPSOMENOS, *Deltion* 19 (1964). pp. 17-25; R. MERKELBACH, *ZPE* 1 (1967), pp. 21-32; W. BURKERT, *Orpheus und die Vorsokratiker, Antike und Abendland* 14 (1968), pp. 93-114; P. BOYANCÉ, *Remarques sur le papyrus de Derveni*, *REG* 87 (1974),pp. 91-110.

Tuttavia occorre evitare che la discussione sull'«orfismo» diventi una disputa attorno alle parole. La critica ha giustamente sostenuto che non esisteva un «orfismo» come religione vera e propria, con determinati dogmi ed una organizzazione sopraregionale. Orfeo è il nome d'un mitico poeta al quale si attribuiscono — probabilmente a partire dal sesto secolo — delle poesie mitiche-religiose. Orfeo, Museo, Esiodo ed Omero, erano per gli Ateniesi del tardo quinto secolo i poeti canonici[5]. Quello che si attribuì ad Orfeo, era tutt'altro che uniforme. Si può forse far differenza tra un orfismo pitagorico della Magna Grecia — a partire dalla fine del sesto secolo — ed un orfismo ateniese-eleusino a partire dal quinto secolo, dal quale si distinguono l'orfismo ellenistico e quello della tarda antichità; questa letteratura si manifesta su due piani completamente diversi : sacerdoti, «purificatori» utilizzano i testi per i loro rituali, come sappiamo da Platone[6], ma nello stesso tempo vengono testi commentati letterariamente e filosoficamente, come ha dimostrato il papiro di Derveni. Vista questa varietà dell'«orfico» è da domandarsi, quale sia il vantaggio di assegnare l'etichetta «orfico» a queste laminette.

Ad ogni modo, il compito di capire un testo necessariamente porta oltre il testo stesso. Non c'è comprensione senza precognizione. Se il senso di un testo non è accessibile ed esperibile di per sé, com'è il caso dei testi concernenti l'aldilà, allora si cercherà di capire quali esperienze e quali tradizioni della concreta realtà sociale abbiano provocato questo modo di parlare. Ciò porta da questi testi alle istituzioni religiose dei misteri greci — intendendo «misteri» nel senso stretto di μυστήρια, *initia*, culti i quali non

5) FRITZ GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung, Athens in vorhellenistischer Zeit*, 1974, p. 9.
6) *Resp.* 364 b-e.

sono accessibili che in base ad iniziazione personale, — senza voler pregiudicare la nozione della vera mistica.

Lasciamo da parte il testo incomprensibile e forse magico dal Timpone Grande di Thurii che Zuntz ha chiamato C[7]. I testi rimanenti si dividono, come si vede sempre più chiaramente, in due gruppi abbastanza diversi, classificati da Olivieri e Zuntz come A e B. Questo modo di classificare i testi è riuscito male in quanto il gruppo B ha più rappresentanti, è più disperso ed è, dunque, più importante, mentre i testi A — mettendo da parte la tarda eco nella laminetta di Caecilia Secundina, A5 — provengono esclusivamente da due sepolcri da Thurii. Ma per evitare confusioni, assumo il modo di classificare di Zuntz.

1.

Il gruppo B è rappresentato dalla laminetta di Petelia, pubblicata nel 1836, da sei testi unisoni di Eleutherna in Creta, dalla laminetta di Farsalo in Tessalia, pubblicata nel 1950 e, soprattutto, ora dalla scoperta nuova, fatta ad Ipponio, la quale ci ha offerto il più antico, il più lungo ed il più importante testo — anche se non il migliore. Il sepolcro di Ipponio è sicuramente datato intorno al 400 a.C., l'archetipo dei testi dovrà così risalire almeno al quinto secolo a.C.: fu un malinteso, quando Nilsson, nel suo manuale, rimandò le laminette al volume *Hellenistiche und Römische Zeit*. Il nuovo testo procurò, e questo è il fatto più importante, due versi in più, i quali fanno apparire le controversie sull'«orfismo», d'un tratto, sotto un nuovo aspetto. C'è scritto nei due ultimi versi nei quali ci si rivolge al morto:

7) ZUNTZ, pp. 344-354; cf. *Gnomon* 46 (1974), p. 326.

καὶ δὴ καὶ συχνὰν ὁδὸν ἔρχεαι, ἅν τε καὶ ἄλλοι
μύσται καὶ βάκχοι hιερὰν στείχουσι κλ(ε)εινοί

«e allora andrai lontano per la sacra via nella quale anche gli altri iniziati e baccanti si allontanano gloriosi».

Questa «sacra via» è palesemente la via che porta all'eterna beatitudine, cioè, espresso attraverso il linguaggio mitico, la via che porta all'isola dei beati, dove regnano gli altri eroi — così dice l'ultimo verso della laminetta di Petelia — oppure che mena nell'Elisio, dove si trova Rhadamanthys. Tutti e due, cioè l'isola dei beati e Rhadamanthys, sono già collegati nella seconda ode olimpica di Pindaro. La via che vi porta, là viene chiamata «la via di Zeus» (70). Il Pugliese Carratelli ha subito comparato ciò alla sacra via del nostro nuovo testo. Più interessante ancora mi sembra il verso del poeta ellenistico Posidippo il quale esprime il suo desiderio nell'elegia sulla sua anzianità —scritta all'incirca 250 a.C.: «Che io possa raggiungere la via mistica che porta a Rhadamanthys», μυστικὸν οἶμον ἐπὶ Ῥαδάμανθυν ἱκοίμην[8]; la via che porta all'Elisio, è la via che seguono i μύσται. Questa promessa, per lo meno, non fu segreta. Un contemporaneo poco più giovane di Posidippo, Egesippo, scrisse (*AP* 7,545): «Si dice che sulla via dal rogo a destra Ermete mena i buoni verso Rhadamathys». Qui giungono all'Elisio i buoni, al posto dei μύσται; e già in Posidippo l'espressione «mistico» rimane soltanto un *epitheton ornans*; Posidippo non è un consacrato, ma un *poeta doctus* che sa il linguaggio mitico-religioso. Nel testo d'Ipponio, però, la sacra via dei μύσται e βάκχοι dev'essere interpretata senza dubbio nello stretto senso rituale di quest'espressione; come dice l'inno a Cerere (481): «colui che non è iniziato, non ha la stessa sorte nell'Ade». Il Pugliese

8) H. LLOYD-JONES, *JHS* 83 (1963), p. 81.

Carratelli ha anche adoperato, la famosa iscrizione cumana: «Non è permesso giacere qui, a chi non è divenuto baccante»[9]. All'esclusività del sepolcro corrisponde la promessa della beatitudine esclusiva nell'aldilà, garantita per l'iniziazione bacchica. La laminetta di Ipponio è dunque un documento di misteri bacchici; ed è naturale trattare tutto il gruppo B in questo senso.

Il Zuntz però nella sua esposizione dettagliata dei testi B non vede nessun motivo per risalire al complesso dioniso-bacchico. Le indicazioni — prescindendo dal testo di Ipponio — guidano in due direzioni: verso l'Egitto, da una parte, e verso il pitagorismo dall'altra. Il morto, «inaridito dalla sete», beve «acqua fredda che sbocca dal lago del ricordo»; da ormai cent'anni si è comparata la formula «Che Osiride dia l'acqua fredda» che sta scritta su lapidi della tarda antichità; la distanza cronologica è tuttavia assai grande[10]. Molto più importante è la corrispondenza con certi passi del Libro dei Morti egiziano. Questo non soltanto offre l'esempio evidente di come si dava al morto un viatico scritto che indicasse la via all'aldilà, ma fa pure un riscontro straordinariamente preciso al dialogo coi custodi: «Chi sei? Da dove vieni?» — «Sono un figlio della terra e del cielo stellato» sulle laminette; «Chi sei? Cosa sei? Da dove venisti nell'aldiquà?» —«Sono uno di voi!» nel testo egiziano[11]. Il testo egiziano parla di una

9) *Not. Scavi* 1905, p. 378; *Ausonia* 1 (1906), p . 13; SCHWYZER nr. 792; PUGLIESE CARRATELLI p. 122; sui misteri bacchici, si veda F. CUMONT, *Die orientalischen Religion im römischen Heidentum*, 1930 4, pp . 192-204; A.J. FESTUGIÈRE, *Les mystères de Dionysos* (1935), in: *Etudes de religion grecque et hellénistique*, 1972 , pp. 13-63; M.P. NILSSON, *The Dionysiac Mysteries in the Hellenistic Age*, 1957.

10) K. LEHRS, *Populäre Aufsätze aus dem Alterthum*, 1875, p. 347; HARRISON, pp. 575 ss.; CUMONT, pp. 250, 112; WILAMOWITZ, pp. 202 ss.; criticismo: ROHDE II, p. 391,1; ZUNTZ, pp. 370 ss.

11) M.L. WEST, *Early Greek philosophy and the Orient*, 1971, p. 64; ZUNTZ, pp. 374 ss.; cfr. S. MORENZ, in: *Aus Antike und Orient* (Festschr. W. Schubart), 1950,

porta, ma sull'immagine relativa i morti stanno nell'acqua e versano un sorso d'acqua con la mano. Inoltre; nello stesso Libro dei Morti c'è una formula per dare al morto la rimembranza del suo nome nel mondo infernale[12]. Il motivo del «Lago della Rimembranza» nelle laminette da molto tempo è stato comparato alla tradizione pitagorica[13]. Da una parte, si parla di ginnastica mentale che i Pitagorici facevano di mattino oppure anche di sera, dall'altra parte della premura di svegliare un ricordo di esistenze passate, con che sarebbero riusciti a fare Pitagora ed Empedocle.

Ma affinità egiziana e pitagorica non si escludono. Erodoto dice in un passo molto discusso che presso gli Egiziani nessuno viene sepolto in vesti di lana; «ciò corrisponde a quello che si chiama «orfico» e «bacchico», ma è, in realtà, egiziano e pitagorico» (2,81). Il testo è trasmesso in due versioni; le edizioni ci offrono un testo contaminato; nel mio libro sul pitagorismo ho difeso ampiamente la versione più lunga[14]. Erodoto parla di un rito che è conosciuto come « orfico e bacchico », ma che, secondo le sue teorie, è «egiziano e pitagorico», cioè trasmesso dall'Egitto tramite Pitagora. Erodoto scriveva questo nella Magna Grecia circa trent'anni prima che la laminetta di Ipponio contenente un testo bacchico con affinità egiziano-pitagorica arrivasse nella tomba a cui era destinata. I due documenti combaciano perfettamente; se

pp. 65-71. Invece, si trovano motivi orfici nel romanzo demotico di Setna: E. BRESCIANI - S. DONADONI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, 1969, pp. 628 ss.; *Graf*, p. 191.

12) § 25, E.A.W. BUDGE, *The book of the Dead*, 1913, 1953 2, p. 136.

13) ZUNTZ, p. 380 ss.; cfr. W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, 1972, p. 213.

14) *L.c.* 126-8; l'argomento decisivo consiste nel fatto che nella versione lunga τοῖσι Ὀρφικοῖσι... καὶ Βακχικοῖσι sono dei neutri, in corrispondenza con i vecchi paralleli, mentre nella versione più corta appaiono maschili.

questo è vero, i misteri ai quali il testo di Ipponio si riferisce, non sono soltanto « bacchici » ma furono chiamati anche «orfici». Jamblico, nella sua compilazione *Vita Pythagorea*, ci offre estratti da un *Hieròs Lógos* che sarebbe stato letto dai «Latini»; questo pseudo-documento potrebbe tuttavia risalire al IV secolo a.C[15]. Nell'introduzione Jamblico afferma due volte che Pitagora seguì Orfeo. Appare qui, nel mezzo di prescrizioni rituali, il seguente comandamento: «Non fare una cassa da morto di legno di cipresso, perché lo scettro di Zeus è di legno di cipresso» — si trova questo anche in Ermippo (Diog. Laert. 8,10) — «oppure per un'altra spiegazione mistica». C'è nei testi B che il cipresso è segno dell'acqua proibita; erano testi di mistero, correnti nell'Italia del IV secolo. È ovvio pensare che la fonte di Jamblico si riferisce a questi testi; pur tacendo i dettagli «mistici», segreti. Abbiamo dunque un'altra testimonianza per ridurre i testi B a un àmbito orfico-pitagorico.

Ma quale è l'elemento «bacchico» di tali testi egiziani-orficipitagorici? Occorre ritornare al mito della lacerazione di Dioniso? Fin da Dieterich, Rohde e Harrison, l'affermazione centrale, «Sono un figlio della terra e del cielo stellato», è stata interpretata così: sono uno dei Titani i quali erano i primi figli di Uranos e Gaia. Zuntz protestò; prima di importare da fuori un mito estraneo, occorrerebbe fare attenzione alle indicazioni del testo stesso. Lo Zuntz[16] interpreta la formula come «man's dual potentiality»,

15) Iambl. V.P. 155; WIETEN, p. 71; H. THESLEFF, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, *Abo* 1965, pp. 167-8 (che pensa ad un testo latino; ma Eraelide Pontico, Fr. 102 Wehrli, trattava Roma come «città greca»). Caratteristica è la menzione dei 'Latini' senza nominare Roma, come fecero i Greci fino al 4° secolo: Hes. Theog. 1013 (cp. il commento di M. L. West sa questo verso); Skylax 8; Arist. Fr. 609; Theophr. *hist. plant.* 5,8; Skymnos 227-36.

16) 365 ss., *contra* A. OLIVIERI, *Lamellae aureae Orphicae*, 1915, p. 14. Bisogna

cioè che l'uomo si sente da una parte legato alla terra, soffrendo, ed amando e, dall'altra parte, consapevole di un altro elemento celeste. Infatti i nostri testi sembrano voler sottolineare l'elemento celeste per addizioni supplementari: « Mi chiamo Asterios » nella laminetta da Pharsalos, « Ma la mia stirpe viene dal cielo; questo lo sapete anche voi » nella laminetta di Petelia. Ma la forma originaria, come esiste nelle versioni di Ipponio e di Creta, mette cielo e terra, padre e madre sullo stesso piano. E proprio il metterli insieme ormai da tempi antichissimi non esprime un dualismo, ma un'integrità cosmica — dato che non esistono del tutto espressioni per l'universo, il cosmo, prima della filosofia; così «all'inizio Dio creò il cielo e la terra»; i Sumeri parlano del *an-ki*, «sopra e sotto». In Esiodo, il cosmo si costituisce colla terra ed il cielo, i primi progenitori. Nel mito della *Repubblica* di Platone, una colonna luminosa contiene « cielo e terra », cioè l'universo (616 b). Colui che si chiama « figlio del cielo e della terra » si rappresenta non nella sua dualità, ma nella sua unità originaria. Matrimonio tra il cielo e la terra esisteva soltanto in tempi primordiali, prima delle separazioni e dei limiti del nostro mondo. Il morto iniziato ha una posizione primordiale e cosmica. Qualunque cosa sia accaduto a partire da quel creativo inizio svanisce con questa professione al lago della rimembranza; ciò è il più antico e fondamentale che il ricordo possa raggiungere. La coscienza dell'iniziato è trasformata; non è più qualche piccolo uomo della strada, Strepsiades il figlio di Pheidon da Kikynna, ma « figlio del cielo e della terra », con tutto il diritto di primogenitura.

E proprio questo cambiamento della coscienza può essere considerato

però non dimenticare che i morti non ascendono al cielo:κατερχόμεναι, (ὑπό)χθονίῳ βασιλῆι nel nuovo testo.

«bacchico». «Bacchos» non è identico a Dioniso. Dio ed iniziato vengono chiamati ambedue «Bacchos»[17] — mentre sarebbe impossibile chiamare un uomo «Dioniso». Ciò che è caratteristico per il dio ed il consacrato, la βακχεία, consiste, come è noto da Eschilo (Fr. 76; cf. 71 Mette), nell' ἐνθουσιᾶν rispettivamente μαίνεσθαι entusiasmo, estasi, pazzia. Già nell'Iliade (6, 132) Dioniso è « pazzo ». La descrizione classica del xxxxx. xxxxxx si trova naturalmente nelle *Bacchanti* di Euripide. Si parla di βακχείαquando le donne lasciano le loro case per scappare nelle boscaglie (218); βακχεύματα sono i salti estatici delle Menadi che agitano nell'aria i loro tirsi, seguendo rituali prescritti ad una cert'ora (724). L'iniziazione di Dioniso βακχεῖος si trova descritta già in Erodoto; il consacrato è un «infuriato» in mezzo al tiaso (4, 79). Βακχεία significa così il fenomeno dell'estasi nelle iniziazioni di Dioniso il quale viene provocato e controllato dal rito; vien chiamato βεβακχευμένος chi vi ha partecipato, come dice l'iscrizione cumana[18]. Lasciamo da parte come l'estasi poté esser evocata all'ora prescritta; il digiuno, visioni atroci, fiaccole e serpenti, il ritmo degli strumenti di percussione e delle urla, ma soprattutto il ritmo delle danze aiutavano; non tutti erano capaci dell'estasi completa : « molti sono i portatori del *narthex*, ma pochi i baccanti » (Orph. Fr. 5). μύσται καὶ βάκχοι nel testo di Ipponio

17) Il dio: Eur. *Hippol.* 560; Soph. *Oid. Tyr.* 211; l'iniziato: Eur. *Bacch.* 491; Orph. Fr. 5 = Plat. *Phd.* 69 c, cfr. Eur. Fr. 472. M. L. WEST, *ZPE*, p. 18 (1975), p. 234 s. nega che βάκχος nella laminetta ed Eur. Fr. 472 abbiano connessione con Dioniso; ma questa relazione appare fissata da Aisch. Fr. 76, e βακχίη si trova allegata col vino da Archiloco 194 West.

18) L'importanza delle feste estatiche di Dioniso per il « misticismo » greco fu messa in rilievo dal Rohde, II, pp. 8-48; la critica ha modificato la sua interpretazione del termine ἔκστασις e dello svolgimento del concetto ψυχή ma la sua intuizione fondamentale viene confermata.

può essere interpretato precisamente in questo senso: gli iniziati, e particolarmente i genuini estatici[19].

La festa estatica si svolge in una processione, come Erodoto' la descrive, sulla «sacra via». La via è lunga, laboriosa, ma il miracolo del dio consiste nel fatto che non ci si accorge della fatica. Tiresia dice così nelle *Baccanti* (194), e gli iniziati di Eleusis, nelle *Rane* di Aristofane, invocano Iakchos: «Fammi vedere come senza fatica pervieni alla mèta di una lunga via» (402 s.); essi continuano celebrando la festa Eleusina nell'aldilà, come gli iniziati bacchici, nella laminetta di Ipponio, seguono la via lunga, consacrata, verso la beatitudine.

Il mito dei Titani e del loro delitto non rimane escluso, ma piuttosto incluso. Quanto alle affinità egiziane, bisogna non dimenticare che l'identificazione Dioniso-Osiride fu ovvia per Erodoto ed anche, probabilmente, già per Ecateo e che, come Gilbert Murray[20] vide, l'elemento comune più chiaro è il mito della lacerazione. Inclusa rimane anche la metempsicosi della quale parla già Pindaro espressamente e minutamente. Il nuovo testo dice che le anime dei morti normali « si raffreddano » alla prima fonte, proibita agli iniziati, quella dal «cipresso bianco»; esse non raggiungono la rimembranza ; dimenticano dunque, e dalla Lethe, come dice Platone (*Resp.* 621 a), si perviene ad una nuova nascita. Lo strano «cipresso bianco», il quale non esiste nella nostra realtà, rappresenta, come Zuntz ha osservato, «l'albero della vita»[21], ma mentre dell'«albero della vita» normale si può mangiare

19) καὶ nella funzione «to add a limiting or defining expression», lessico di LIDDELL SCOTT-JONES s.v.

20) In HARRISON, *Themis*, 1927 2, pp. 342 ss.

21) 373; 390; PUGLIESE CARATELLI, p. 120; su albero e rinascita, si veda K. MEULI, *Antike Kunst*, Beih. 4 (Festschr. K. Schefold), 1969, p. 160; sul colore bianco e i

(*Genesis* 3,22), il cipresso non porta nessun frutto mangiabile. Il cipresso bianco, adattato al colore delle «roccie bianche» dell'inferno, è dunque un albero della vita pervertita; l'albero è il simbolo della durata e rinascita ciclica, ma gli iniziati voltano le spalle ad una vita che ha perduto il colore e seguono la via sacra, la via di Zeus verso la meta definitiva. Questo simbolismo sottile fu perduto nella versione breve di Creta, dove il cipresso segna la giusta fonte, e simile confusione si è sviluppata fra «a destra» ed «a sinistra»; dalle due stazioni seguenti (Farsalo, Ipponio: πρόσσω) è divenuto un crocevia, ed allora bisogna andare «a destra» (Petelia, Creta)[22]; speriamo che, ciò nonostante, i morti andassero agli eterni riposi.

Misteri bacchici che garantiscono la felicità nell'aldilà per un ricordo meta-empirico di una primordiale identità cosmica - tali misteri non sono da identificare con feste Dionisie qualunque, neanche con tutta l'immagine evocata dalle *Baccanti* di Euripide; come dono del dio del vino, Tiresia precisamente elogia il «dimenticare»[23]. La decomposizione dell'individualità attraverso la ubriachezza sembra essere l'esperienza più comune, più primitiva; ne è diverso un βακχεύειν che eccita dei «ricordi» che sorpassano la morte[24]. Sotto quest'aspetto si potrebbe comprendere l'orfismo-pitagorismo come riforma spirituale del dionisismo.

morti, ROHDE, II, p. 371,2. M. GUARDUCCI, *RFIC* 100 (1972), pp. 323-7 propone di tradurre Λευκή come 'lucente', contro l'uso normale nel linguaggio greco.

22) Il nuovo testo conferma quello di Farsalo che fu prima giudicato come semplicemente sbagliato; scomparve quindi un elemento «pitagorico» (ZUNTZ, p. 381). cfr. PUGLIESE CARRATELLI, p. 119 s.

23) Eur. *Bacch.* 282, cfr. Plut. *Q. Conv.* 612d; 705 b; HARRISON, *Proleg.*, p. 581.

24) Sul «ricordarsi» cfr. J.P. VERNANT, *Aspects mythiques de la mémoire, Mythe et pensée chez les Grecs* I, 1965, pp. 80-107. *Orph. hymn.* 77.

2.

Il secondo gruppo dei testi, chiamati A, si trova soltanto a Thurii, e questo non è un puro caso. È uno dei più grandi meriti di Günther Zuntz di aver attirato di nuovo l'attenzione su quelle singolari circostanze nelle quali queste laminette furono scoperte[25]. Si trattava di due tumuli; il «timpone grande» aveva ancora una altezza di 9 metri e mezzo ed un diametro di 25 metri. Quando fu spianato, si trovarono almeno otto strati di argilla e di ciottoli, uno sopra l'altro, e tra ognuno di loro uno strato di cenere e carbone e di cocci. Con sacrifici ripetuti, fatti con enormi fuochi e ricche oblazioni, questo tumulo sarà cresciuto pian piano. «The dead man inside must have been worshipped as a hero» (Zuntz, 289); sulla laminetta trovata nel tumulo sta persino scritto: «Da uomo sei diventato dio».

Il «Timpone piccolo», alto soltanto 5 metri, diametro m. 17, conteneva 3 tombe, le quali furono scavate ovviamente una dopo l'altra in tempi diversi. Ognuna di loro conteneva una laminetta, A 1, A 2 ed A 3. Sfortunatamente non è chiaro, quale sia il sepolcro originario e quale l'ultimo, poiché i rapporti degli scavi sono assai inesatti. Con A 2 fu scoperto un vaso, .il quale è databile al 300 o più tardi. Sembra incredibile che A 3 appartenesse al sepolcro più antico, come vuol farci credere il rapporto degli scavi, poiché il testo è trattato con estrema negligenza. Il testo più importante è ovviamente offerto dalla laminetta che fu trovata per prima, A 1.

Comune ai tre testi A 1-3, e soltanto ad essi, è il verso Μοῖϱ' ἐδάμασσε καὶ ἀστεϱοπῆτα κεϱαυνῶν, «Ma il destino mi

25) P p. 287-98; *Not. Scavi* 1879, pp. 156-9; 1880, pp. 153-62.

ha distrutto e il Lanciatore del fulmine ». Interpretando in modo realistico, ciò vorrebbe dire che l'uomo fu fulminato. Dopo Erwin Rohde, Günther Zuntz[26] ha ripreso questa interpretazione, poiché questa spiega la particolarità del «timpone piccolo», le tre sepolture in tempi diversi, le tracce di cenere e di carbone che testimoniano un culto sepolcrale di misura assai minore di quello del «timpone grande». L'uomo fulminato fu generalmente ritenuto come santo, gli fu riservata una sepoltura diversa; venne chiamato ἐνηλύσιος ed il luogo, dove fosse «entrato» il fulmine, ἐνηλύσιον: mi pare chiaro che il nome misterioso «elisio» provenga da una divisione sbagliata di ἐν/ηλυσίῳ πεδίῳ[27]. L'iniziato spera di raggiungere Rhadamanthys; l'uomo colpito dal fulmine è ἐνηλύσιος «nell'Elisio», dove Rhadamanthys abita. Si è fatta l'obiezione che è poco credibile, che a Thurii le vittime del fulmine fossero state sempre degli iniziati[28]; ma, prescindendo dal fatto che non sappiamo quanta era la quota degli iniziati nella popolazione di Thurii, importa qui la differenza fra A 1 e A 2-3 29: solamente A 1 parla, come lo fa A 4 dal «timpone grande», della divinizzazione; A 2-3 invece contengono la supplica a Persefone di essere mandati alla «dimora dei puri», cosa che non esclude la reincarnazione, secondo la descrizione di Pindaro. Forse il «timpone» fu costruito per un iniziato colpito dal fulmine, e nelle generazioni seguenti due altre vittime vennero raccolte in quel luogo, con A2 e A3.

Questi due testi dicono inoltre: «Ho scontato la pena per

26) P. 316; ROHDE, II, p. 2144. Sul culto di Zeus Kataibates alle stele dei fulminati in Taranto, Klearchos Fr. 48 Wehrli.

27) *Glotta* 39 (1960-1), pp. 208-13.

28) WIETEN, pp. 112-6, che pensa a un rituale, dopo HARRISON p. 587. 29 WIETEN, pp. 65-94 distingue un *carmen supplex* da un *carmen mysticum*; cfr. ZUNTZ, p. 336.

fatti non giusti». Ciò non vuole dire, evidentemente, che sarebbero più colpevoli degli uomini normali, dai quali sono distinti per l'onorevole sepoltura. Sono diversi non per i loro misfatti, ma per il fatto che loro hanno scontato e si sono liberati dalla loro colpa. Tale colpa, punita per la precipitosa ed avanzata morte, potrebbe risalire ad una esistenza anteriore — ma la legge del taglione, il «detto di Rhadamanthys»[30], non è applicabile alla morte per fulmine —; o si tratta di una colpa generale, primordiale, misteriosa, cosa che ci rinvia agli orfici: è loro dottrina, dice Platone, che in questa nostra vita «l'anima sconta la pena per qualunque cosa sia» (*Crat.* 400 c), ed Aristotele conferma «che l'anima sconta la pena e che noi viviamo per essere puniti per certi gravi misfatti», attribuendo questa dottrina agli «antenati che raccontano le iniziazioni dei misteri» (Fr. 60); Platone dice senza preamboli «Orfeo ed i suoi seguaci». Il luogo citato dal Cratilo assomiglia molto al celebre passo del *Fedone* (62 b) sulla φρουρά, che Senocrate commentò accennando ai Titani ed a Dioniso. Veniamo riportati, malgrado Wilamowitz e Zuntz, al famoso mito: Zeus punì i Titani, mangiatori del Dioniso infante, col fuhnine; gli uomini, di stirpe titanica, devono aspettare una simile punizione. Si è supposto che già Pindaro accenni a questo mito nel verso: «Dai quali Persefone assume la pena per il vecchio lutto...» (Fr. 133)[31].

Al posto di questa professione il testo A contiene un gruppo di versi stimolanti la fantasia e purtroppo assai ambigui:

30) Arist. *EN* 1132b25, a congiungere con Plat. *Leg.* 870e e probabilmente. con Pind. *Ol.* 2,57.

31) Xenokrates Fr. 20, Heinze, cfr. LINFORTH, pp. 334-8, che compara Plut. *De esu carn.* 996 b-c; sul lutto di Persefone,. P. TANNERY, *Rev. d. Philol.* 23 (1899), p. 129; H. J. ROSE, *HThR* 36 (1943), p. 247.

«Scappai volando dall'acerbo cerchio di gravi pene; raggiunsi la corona tanto desiderata affrettandomi; mi immersi nel grembo della padrona, della regina degli inferni ». L'incertezza principale è quella: si riferisce ciò ad atti rituali che il morto ha compiuto nell'iniziazione, oppure a ciò che gli è accaduto al momento della morte?[32] La stessa questione si pone in rapporto al verso seguente: «Abbi gioia, tu che hai sofferto ciò che non avevi mai sofferto prima». Ora, proprio l'alternativa, iniziazione oppure morte, sembra. sbagliata, dato che Plutarco scrive in un testo famoso (Fr. 178): «Nella morte l'anima sta soffrendo come quelli che sono sottoposti a delle enormi iniziazioni; perciò l'espressione assomiglia all'espressione, il significato al significato: τελετή (iniziazione) -τελευτή (morte)». La forma dei testi A mostra che sono legati strettamente al rito, in quanto sono una mescolanza di poesia e di acclamazioni rituali[33]. Ma c'è da ammettere che il tentativo della Harrison[34] di costruire un rito del «cerchio» e della «corona» è mera fantasia. Il «cerchio» sembra riferirsi al «cerchio delle rinascite» che l'iniziato perfetto lasciò volando via, anche se espressioni come κύκλος τῆς γενέσεως sono testimoniate molto più tardi, Empedocle descrive di fatto un cerchio acerbo delle pene (B 115, 9-12)[35]. La «corona» può essere una metafora agonistica, anche se una «corona mistica» nella processione dionisiaca di Tolemeo II è notevole[36]. Zuntz vuole, dopo Rohde e Nilsson, prendere anche il «grembo della padrona» come metafora, espressione semplice

32) L'interpretazione rituale: HARRISON, p. 588; WIETEN, p. 97, 104; nell'altro senso, ROHDE II, p. 421, NILSSON II 2, p. 236; ZUNTZ, pp. 318-22.

33) ZUNTZ, pp. 340-3.

34) Pp. 592 SS.; WIETEN, pp. 97-102.

35) ZUNTZ, pp. 320-2.

36) Kallixenos, *FGrHist* 627 F 2,34 = Ath 202 d; la «corona mistica» è designata per la porta del Berenikeion, santuario della regina divinizzata.

di una familiarità infantile[37]. Ma si accorda difficilmente colla posizione esaltata di questa Padrona, Regina. D'altra parte, né l'allusione oscena τῶν ὑπὸ κόλπον τι nella descrizione dei misteri adulterati di Alessandro di Abonouteichos né il simbolo ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν dei misteri di Attis[38] ci offre un parallelo soddisfacente.

Troviamo, però, un rito rilevante in uno dei più noti testi, nel mito finale della *Republica* di Platone: la composizione apparentemente complicata si chiarisce, appena si capisce che descrive le stazioni di un pellegrinaggio — il riscontro più preciso che io conosco, è stranamente il pellegrinaggio alla Mecca o, più precisamente, dalla Mecca nel deserto[39]. In Platone il pellegrinaggio si svolge così: si riunisce sul «prato», dove si incontrano e si salutano i conoscenti; dopo sette giorni «bisognava alzarsi ed andarsene» (616 b); dopo 4 giorni i pellegrini raggiungono il punto, donde vedono la colonna luminosa la quale congiunge cielo e terra ; il giorno seguente, avvicinatisi, vedono la Grande Dea, seduta sul suo trono, il fuso del cosmo sulle sue ginocchia. E circondata da altre tre dee sedute sui loro troni, le Μοῖραι (617 c). Un προφήτης è presente, che per primo mette in ordine la processione (617 d), pei sale sul pulpito e legge la proclamazione della Dea — corrispondente alla xxxxxx dei misteri πρόρρησις. Segue la cerimonia del sorteggio. Poi, «secondo l'ordine della sorte, si

37) ROHDE II, p. 421; NILSSON II^2, p. 236; ZUNTZ, p. 319; cfr. A.J. FESTUGIÈRE, *Études de religion grecque et hellénistique*, 1972, pp. 48-63. A un rituale d'adozione pensava il DIETERICH, p. 98, cfr. Diod. 4,39,2; poi, HARRISON, p. 593, WIETEN, p. 103. Διόνυσος ὑποκόλπιος *hymn. Orph.* 52, 11; DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, 1924^3, pp. 123 ss.

38) Luc. Alex. 39. — Clem. Protr. 2, 15.3; *Schol. Plat. Gorg.* 497 c; Firm. err. 18,1; cfr. la Dea sposa παστὸν ὑπερχομένη, Posidippo nel Pap. Lond. 60.

39) *Encyclopédie del'Islam* III (1965), pp. 33-40.

avvicinavano a Lachesis», la quale consegnava ad ognuno il suo δαίμων (620 d-e) — nella realtà rituale, questo verrebbe chiamato μυσταγωγός[40] —; mena il suo cliente prima sotto la mano di Klotho, poi sotto il filo dell'Atropos. «A partir di là ci si recava; senza guardarsi intorno, sotto il trono della Necessità, e ci si recava attraverso quel trono; e quando anche gli altri l'avevano traversato, tutti pellegrinavano verso la pianura alle rive del fiume Ameles... Allora ognuno di loro doveva bere una certa quantità d'acqua» (620 e-f). Nella notte seguente, tutte le anime vengono portate via ad una nuova nascita.

«Passare sotto il trono», «attraverso il trono » della Dea seduta: è chiaramente un rito di nascita, che porta, nel mito, alla rinascita. Non è mera fantasia questa descrizione di Platone, ma non sappiamo donde si inspirava; la processione verso Eleusis[41] ha qualche somiglianza, ma anche grandi diversità. Ἀνάγχη fa pensare a Adrasteia[42], il culto della quale appartiene all'Ida; siamo arrivati nella sfera della Magna Mater frigia? In ogni caso, abbiamo qui un'illustrazione dalla sfera rituale come ci «si immerge sotto il grembo della padrona». Guardando oltre si potrebbe notare che gli Iberi nascondevano, proprio nello stesso tempo, la cenere d'un defunto sotto il trono di una dea seduta — la meravigliosa Dama de Basa[43] —; in una lontanissima prospettiva apparirebbero le genti di Catal Hüyük i quali seppellivano

40) δαίμων μυσταγωγός Menandro Fr. 714 Koerte; sui mistagogi di Eleusis, si veda l'iscrizione nr. 15 di F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, *Supplément*, 1962.

41) GRAF, pp. 43-50; W. BURKERT, *Homo Necans*, 1972, pp. 306-8.

42) ZUNTZ, pp. 404 ss.; Phoronis Fr. 2 Kinkel.

43) F. PRESEDO VELO, *La Dama de Baza*, Madrid 1973.

44) J. MELLAART, *Catal Hüyük*, 1967; cfr. J. THIMME, *Antike Kunst* 8 (1965), pp. 72-86 sull'idea che il morto ritorni all'utero della Dea.

le ossa dei loro morti sotto l'immagine d'una dea Tolle gambe larghe, partoriente...

Ma ritorniamo alle laminette d'oro. La promessa della divinizzazione culmina, nei due testi paralleli A 1 e A 4, nel detto «Capretto caddi nel latte». La funzione di queste parole è chiara: garantiscono l'immortalità; ma la sua comprensione diretta resta impossibile. Semplici interpretazioni, che si tratti di un detto pastorale (Nilsson, Zuntz) concorrono con ipotesi «mistiche» che ritrovano nel capretto Dioniso oppure nel latte la via lattea[45]. Una spiegazione soddisfacente dovrebbe contenere tutti e tre gli elementi, il capretto: il latte ed il «cadere». È seducente, bensì remoto nel tempo e nello spazio, il parallelo del rito «di cuocere un capretto nel latte», cosa proibita nel Vecchio Testamento, ma descritta in un testo mitologico-rituale da Ugarit, dove Paolo Xella trova una festa d'iniziazione[46]. Si potrebbe pensare ad un sacrificio d'iniziazione bacchica, analoga al sacrificio del porcellino da Eleusis[47]. Ma è impossibile provarlo. Il detto preserva la funzione di *sintema*, in quanto è comprensibile soltanto agli iniziati, mentre

45) ἔριφος=βάκχος: DIETERICH, p . 96:WIETEN, pp. 40-4, seguendo H. DIELS; via lattea, DIETERICH, p. 97; *contra*, WIETEN, p . 124; battesimo di latte, DIETERICH, *Mithrasliturgie*, pp. 171 ss.; WIETEN, pp. 126 ss. — Ἔριφος· ὁ Διόνυσος in Esichio (HARRISON, *Prol.* p. 594) è da emendare in Ἐρίφ<ι>ος secondo Apollodoro *FGrHist* 244 F 132, ZUNTZ, pp. 323 ss.

46) Il mito di SHR e Slm, 1973, pp. 54 S S.; 144. - *Exod.* 23.19; 34.26; *Deuteron.* 14,21; S. REINACH, *Rev. arch.* III 39 (1901), p p . 211 s.; WIETEN, p. 149,2: A. B. COOK, *Zeus* I (1914), pp. 676-8; T.H. GASTER, *Thespis*, 1961 2, pp. 97, 407 ss.

47) WIETEN, pp. 44, 149.2; su sacrifici d'iniziazione presso i Pitagorici, Porph. *abst* 2,28; donde forse l'affermazione di Aristosseno che Pitagora mangiava carne di porcellini, capretti, galletti. Fr. 25; 28; 29 Wehrli; Diog. Laert. 8,20. Sacrificio di un capretto da parte di menadi e satiri su un'anfora italiota da Napoli, H. 2411, L. R. FARNELL, *The cults of the Greek States* V (1909), T. 41. Ora si veda ancora K. KCRÉNYI, *Dionysos*, 1976, pp. 203-7.

il non-consacrato non vede altro che un seguito di parole semplici ed innocenti.

Rimangono le divinità alle quali ci si rivolge, «Rigina degli inferi, Eukles, Eubuleus». Eukles è da identificare come Ade-Plutone, per l'etimologia — corrispondente a Klymenos — e per la testimonianza di Esichio; per Eubuleus, le testimonianze accennano a Zeus oppure ad Ade oppure a Dioniso[48]. Ma considerando il congiungimento dei tre, cercando una Triade analoga, troviamo come più vicino il culto di Theos, Thea, Eubuleus a Eleusis[49]. Il «dio» e la «dea» non vengono chiamati col nome, ma attraverso l'iconografia — i rilievi di Lysimachides e di Lacrateides — sono identificati come sosia di Plutone e di sua moglie. Esiste dunque un'influenza eleusina a Thurii? Lo stato delle cose è più complicato, poiché proprio Theos, Thea, Eubuleus appaiono ad Eleusis stranamente isolati accanto ai veri e propri dèi di questi misteri, la Madre e la Figlia. Ora la testimonianza più antica nella quale appare questa triade — Eubuleus viene scritto Eubulos — è un documento famoso e strano, il primo decreto delle Primizie 50 di circa il 423/2 a.C. In questo documento gli Ateniesi invitano tutti i Greci a donare ad Eleusis una parte del raccolto di grano, e regolano questi tributi per gli Ateniesi e gli alleati. Questa pretesa inaudita di Eleusi si fonda evidentemente sul mito, secondo cui Demetra donò il grano per la prima volta ad Eleusis, e quindi il mondo intero doveva ringraziare Eleusis. Il decreto si appoggia «al costume avito» e nello stesso tempo ad un oracolo di Delfi,

48) H.W. THOMAS, EIIEKEINA, Diss. München 1938, pp. 138-48; ZUNTZ, pp. 310-2.

49) NILSSON, *Opuscula* II (1952). pp. 548, 551-8; Lisimachide NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I[3] (1967), T. 39.3; Lacratide, T. 40.

50) IG I[2] 76 = F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, 1969, nr. 5 GRAF, p. 180; H. W. PARKE, D.E.W. WORMELL, *The Delphic Oracle* II (1958), nr. 164.

il quale, come sembra, venne pronunciato approvando questo tributo insieme a certi sacrifici. È ovvio supporre che appunto attraverso quest'oracolo di Delfi, allora il culto di Theos, Thea, Eubulos ossia Eubuleus venisse introdotto, accanto al culto antico delle «due Dee» e di Triptolemos.

Naturalmente, l'oracolo di Delfi non si mette in azione da sé. In un decreto supplementare al «decreto delle Primizie» si fa conoscere l'uomo che provocò il decreto; egli si preoccupa che il decreto venga iscritto sul marmo e si fa incaricare di elaborare un decreto corrispondente alle primizie degli ulivi. Quest'uomo non è ignoto: è Lampone, indovino e profeta ad Atene nell'epoca di Pericle[51]. Verso il 443, contendendo con Anassagora, egli fece chiasso per via di una predizione sulla politica ateniese che si verificò. Anche dopo egli si presentò spesso all'assemblea popolare, ed ebbe successo. Firmò la pace del 421, fu anche onorato col celebre «vitto nel Pritaneo», fu — segno di preminenza — deriso più volte da Aristofane. Un indovino coronato da successo ad Atene nell'epoca d'Anassagora e Protagora, Euripide e Socrate — che fenomeno strano!

Una volta Lampone ruppe con Pericle a causa d'un certo culto di misteri. Lampone si preoccupò della promozione delle «iniziazioni segrete di Soteira»; Pericle esigette informazioni più esatte, che Lampone pateticamente negò: «non è possibile che un profano senta queste cose»; al che Pericle ribatté: perché mai Lampone ne poteva sapere e dire qualcosa, dato che neppure lui era iniziato?[52] Era difficile «introdurre dèi nuovi»; la Soteira, in congiungimento con segreti misteri, non può non essere una

51) J. KIRCHNER, *Prosopographia Attica* II (1903), nr. 8996; E. OBST, *RE* XII 580 ss.; GRAF, pp. 180 ss.

52) Arist. *Rhet.* 1419a2.

forma di Kore-Persefone. Kore Soteira aveva un culto celebre particolarmente a Cyzico[53], cosa che ci rinvia alla sfera della Dea Idea ed Adrasteia. Un altro santuario di Kore Soteira a Sparta fu detto fondato da Orfeo, ossia da Abaride Iperboreo, inserendosi così in un ambiente orfico-pitagorico[54]. Lo stesso Lampone, dopo la morte di Pericle, si fece avvocato delle pretese eleusine con il «decreto sulle Primizie». Ora, quella versione del mito secondo cui Demetra inventò il grano ad Eleusis, in opposizione all'inno omerico nel quale i frumenti esistono da sempre e vengono nascosti temporaneamente dalla dea infuriata, era contenuta, secondo abbastanza antiche testimonianze, in un poema di Orfeo[55]. Servendosi d'Orfeo, dunque, Lampone si è adoperato per Eleusis. Sta davanti a noi come uno degli indovini che, secondo la nota caricatura nella Repubblica di Platone, riescono a «persuadere delle città intere», presentando un mucchio di libri d'Orfeo e di Museo (Resp. 364 e).

Ma proprio questo Lampone era il «Thuriomantis»[56] irriso da Aristofane; l'indovino che si preoccupò di interpretare i segni divini per la fondazione di Thurii nel 444, non era soltanto il propagandista più fervido di questa fondazione, presso il popolo ateniese, ma divenne anche uno degli οἰκισταί della nuova colonia panellenica[57]. La relazione fra le laminette di Thurii ed

53) *SIG*³ 1158 = *IG* XI 4, 1298; B. V. HEAD, *Historia Numorum*, 1911, pp. 526 ss.

54) Paus. 3, 13,2; *Eph. arch.* 1892, p. 20. — Soteira a Megalopolis, Paus. 8 ,31,1 s.; *IG* V 2,524; a Korydalos, Attica: Ammonios 279, p. 84 Valck (dove la forma non attica Σωτείρας Κούρης deve risalire a un oracolo). — Cratino apostrofò Lampone come ἀγερσικύβηλις Fr. 62 Kock.

55) GRAF, pp. 158-81.

56) Aristoph. *nub.* 332 c. schol.; Hsch., Phot, s.v.

57) Diod. 12,10,4 (da Eforo?); Plut. *Praec. ger. reip.* 812d; *Schol. Aristoph. nub.* 332; Phot. l.c.

Atene-Eleusis, alla quale accennava la triade degli dèi infernali, si concretizza nella persona di Lampone, l'indovino-fondatore, che portò il suo prestigio religioso ad Atene come a Thurii. Le strade principali di Thurii portavano nomi di dèi: Herakleia, Aphrodisias, Olympia, Dionysia[58];strano che Afrodite e Dioniso siano messi fuori degli dèi Olimpici. Quasi nello stesso anno della fondazione di Thurii, nell'Antigone di Sofocle del 442, il coro invoca un Dioniso mistico, «corifeo delle stelle che gettano fuoco, sovrano dei gridi notturni», identificandolo nello stesso tempo — per la prima volta, quando sappiamo — col Iakchos Eleusinio, come patrono d'Italia[59]; ecco un altro collegamento di misteri, Dioniso ed Italia reminiscente del Thuriomantis.

In ogni caso, Lampone si preoccupò di misteri diversi — Soteira, Eleusis — in un ambiente orfico, ed era, nella stessa persona, «fondatore» di Thurii. Secondo il costume panellenico l'οἰκιστής poteva aspettare un seppellimento speciale, un culto eroico nella «sua» città. L'*heroon* di Cleandrida, un altro dei fondatori di Thurii, fu scoperto nel 1932; Cleandrida era già morto nel 414, quando il suo figlio Gilippo negoziava con Thurii[60]; allora Lampone era ancora vivo[61], ma non può aver vissuto oltre il 400. Si può dubitare come un ateniese potesse mantenere le sue relazioni con Thurii che divenne alleato di Sparta dopo il 413; ma non sappiamo niente sulla situazione di Thurii dopo la

58) Diod. 12, 10, 7.

59) Soph. *Ant.* 1115-52, citato già da DIETERICH, *Kl. Schr.*, p. 98.

60) Thuk. 6,104,2; l'*Heroon*, U. ZANOTTI-BIANCO, P. ZANCANI MONTUORO, *Atti e Mem. d. Società Magna Grecia*, NS 3 (1960), p . 18:4 (1962), pp. 33-45 ; ZUNTZ, pp. 287. Nel 433-2 gli abitanti si erano divisi sul problema, chi dovesse essere onorato come οἰκιστής; la soluzione delfica era di far Apollo stesso il «fondatore», Diod. 12,35, 3; ma questo non segnò la fine delle lotte politiche a Thurii.

61) Aristoph. *av.* 521 c. schol.; cfr. 988.

fine della guerra; era tuttavia possibile di «rinnovare» la cittadinanza (Thuk. 6,104,3). Il più imponente sepolcro a Thurii era il «timpone grande» ; conteneva la tomba di un eroe, conteneva le laminette auree A4 e C, che fanno accenno ai misteri ed alla divinizzazione; uno specialista di misteri che fu cittadino di Thurii e ebbe qualche pretesa per divenire eroe fu Lampone. È da pensare che il «timpone grande» sia stato il sepolcro di Lampone? Cronologicamente, quest'ipotesi non può essere confermata e neanche confutata. Il Cavallari, scavatore del «timpone grande», affermò di aver trovato ceramica del V secolo, nel qual caso il tumulo sarebbe poco anteriore all'anno 400; ma lo Zunts ne dubita e vorrebbe datare le laminette all'incirca al 350[62]. Può darsi che gli archeologi italiani riescano a ritrovare le ceramiche scavate nel 1879 e poi, come sembra, trasferite al museo di Reggio. Intanto ci si perdoni il sospetto, espresso con grande precauzione, che nel «timpone grande» non fosse sepolto un vero mistico italico ma un abile indovino ateniese.

WALTER BURKERT

62) F. S. CAVALLARI, *Mem. Acc. Lincei* III (1880). p. 18 — ZUNTZ, pp. 296 ss.; sul giornale di scavo del Cavallari, *Magna Grecia* 10,1-2 (1975), pp. 8 ss.

Postscriptum:

Günther Zuntz ha riedito e commentato la laminetta d'Ipponio *WSt* 10 (1976), pp. 129-51; vuole staccare i due ultimi versi dalla 'religione pitagorea' ricostruita del testo principale; concede però la possibilità che elementi bacchici e pitagorici si fossero mescolati già prima. Ancora una nuova laminetta fu pubblicata nel 1977, dal «J. Paul Getty Museum» in Malibu, California: J. BRESLIN, *A Greek Prayer*, Pasadena: Ambassador College: *ZPE* 25, 1977, 276. Proviene da Tessalia, 4° sec. a.C.; contiene un testo intermedio fra quello di Petelia e le laminette cretesi.

ORFEO E ORFISMO
NELLA PITTURA VASCOLARE ITALIOTA *

Nel 1935, il Guthrie nel suo libro *Orpheus*, riferendosi ai famosi vasi apuli con raffigurazioni dell'oltretomba, osservava quanto segue :

«I have not thought it worth while to repeat a detailed description here, not so much because I think it certain that they have nothing to do with Orphism as because, whether or not they

*Nei due anni trascorsi dalla data di questa conferenza si è venuta pubblicando una serie di lavori più o meno attinenti all'argomento qui trattato. Ma non mi è possibile discutere risultati e ipotesi di questi nuovi lavori, perché ciò porterebbe a modificare troppo il carattere e le dimensioni di questa conferenza quale fu da me tenuta in occasione del Convegno del 1974. Posso però rimandare al mio contributo in: M. SCHMIDT, A. D. TRENDALL, A. CAMBITOGLOU, *Eine Gruppe apulischer Grabvasen in Basel. Studien zu Gehalt und Form der unteritalischen Sepulkralkunst*, Mainz-Basel 1976 (abbrev. con riferimento soltanto al mio contributo in questo libro: SCHMIDT, *Grabvasen*). Al lavoro appena pubblicato di H.R.W. SMITH, *Funerary Symbolism in Apulian Vase-Painting*, Berkeley-Los Angeles.London 1976, posso ancora rimandare almeno per quanto riguarda le illustrazioni (abbrev. SMITH, *Funerary Symbolism*). Anche della questione degli eventuali rapporti reciproci fra concezioni orfiche ed eleusine non ho potuto riferire, sebbene sia di notevole importanza per l'interpretazione di alcuni dei nostri vasi. Vedi a tal proposito l'importante lavoro di F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin 1974, ed inoltre la discussione delle opinioni contrarie nel commento critico di K. PRÜMM in: *Dictionnaire de la Bible,* Suppl. 6 (1957) p. 62 Alcuni altri lavori di recente pubblicazione si troveranno via via citati nelle prossime note.

show Orphic influence, they have little or nothing to add to our knowledge of the Orphic religion»[1].

In seguito, lo studioso inglese consigliava a quegli archeologi che si occupano di storia delle religioni di mettere sopra la propria scrivania un cartello con la sentenza di Farnell: «Art is a difficult medium for the expression of advanced eschatology»[2].

Oggi, dopo 40 anni, quel prudente scetticismo sembra essere altrettanto raccomandabile, qualora ci si accinga a considerare le rappresentazioni vascolari come fonte secondaria per la nostra conoscenza di quel complesso di nozioni eterogenee che di solito si usa raggruppare sotto il concetto piuttosto vago di 'orfismo'.

Comunque, da allora le nostre conoscenze si sono accresciute di un certo numero di nuovi ritrovamenti, e pertanto l'indagine può fondarsi su un materiale più vasto. La nostra ricerca deve partire naturalmente da quelle rappresentazioni in cui compare in prima linea il personaggio di Orfeo. In questo caso sorge la questione di come possa essere rispettivamente inteso lo stesso Orfeo in tali testimonianze.

Occorre ricordare innanzi tutto che Orfeo veniva considerato nella concezione antica sotto tre diversi aspetti (non di rado però intersecantisi tra di loro) — e cioè in primo luogo come figura mitica con fatto mitico; poi come un poeta, vale a dire come autore di opere poetiche delle quali ci sono stati tramandati alcuni frammenti; ma sopratutto Orfeo era un personaggio legato a pratiche religiose, difficili da precisare, pratiche che possono essere raggruppate nel concetto molto ampio di τελεταὶ.

L'esame delle fonti, nel quale il Linforth[3] procede con critica

1) W.K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, London 1935 1, p. 187.

2) *Op. cit.*, p. 190. 31. M . LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles 1941.

radicale, mentre invece il Guthrie ed altri[4] seguono una linea più moderata, ha messo in evidenza che Orfeo non può essere considerato come iniziatore di un movimento religioso ben determinato. Il Linforth, anche se notevolmente influenzato dalla propria ipotesi negativa, giunge comunque a delle conclusioni che sono ancora da tener presenti se non altro come punto di partenza per indagini ulteriori, anche di carattere iconologico. Si può osservare, innanzi tutto, che 'i misteri', in senso lato, sembrano essere proprio il dominio di Orfeo. Il citaredo Traco risulta essere cioè pratico delle *teletai*, e quindi in grado di insegnare a quelli 'di buona volontà', la pratica dei misteri o meglio l'arte dei rapporti umani con il mondo divino.

Per la nostra indagine rimane di scarso rilievo la questione complessa se nei tempi remoti pre-omerici sia effettivamente esistita la figura storica di un poeta Orfeo, ipotesi recentemente difesa da Robert Boehme[5] come risultato di un'analisi filologica di tradizioni letterarie. Nel nostro caso abbiamo a che fare coll'orizzonte spirituale della Magna Grecia nel quarto secolo. Si tratta quindi di un personaggio che sembra non aver ormai molto a che fare con quello delle origini oscure.

Orfeo quale personaggio mitico — e forse non solo come tale — è stato rappresentato dai pittori apuli in tre diversi aspetti tematici. I primi due sono ben noti all'iconografia attica: e cioè Orfeo fra i Traci e la morte di Orfeo[6]. Il terzo aspetto, quello

4) Per la bibliografia più completa dei lavori pertinenti rimando all'articolo di Prümm citato nella nota *.

5) R. BOEHME, *Orpheus. Der Sänger und seine Zeit*, Bern 1970. Per i predecessori che hanno difeso l'ipotesi della storicità di Orfeo cfr. PRÜMM, *Op. cit.*, pp. 64 ss.

6) Per l'iconografia del mito di Orfeo vedi J.D. BEAZLEY, in *Attic Vase Paintings in Boston*, 11, 1954, pp. 72 ss.; A. BISI, s.v. *Orfeo* in *Enc. Arte Antica*, 5 (1963), pp. 744 ss.; F.M. SCHOELLER, *Darstellungen des Orpheus in der Antike*, Freiburg 1969.

dell’Orfeo nell’oltretomba, sembra invece costituire un tema preferito dalla pittura apula del quarto secolo[7].

Orfeo fra i Traci in ambiente apulo

Consideriamo brevemente quei rari elementi delle raffigurazioni italiote che potrebbero riferirsi a concetti religiosi che vanno al di là del contenuto ‘mitologico’ (nel senso di narrativo). Osservando in primo luogo le varie rappresentazioni di Orfeo fra i Traci, si nota che quella riprodotta sul cratere a campana del pittore della danzatrice di Berlino, in Anagni[8], segue ancora da vicino la tradizione iconografica attica.

Più interessanti per la nostra ricerca si rivelano tre vasi di fabbricazione posteriore, databili verso o dopo la metà del 4° secolo. E cioè l’anfora del museo di Bari, no. 873[9] (tav. I-II-III), il cratere a volute nella collezione Torno a Milano, no. 270[10] (tav. IV) e il cratere della medesima forma al Museo Nazionale di Napoli, Heydemann no. 1978[11] (tav. III).

1969; M. SCHMIDT, *Eine neues Zeugnis zum Mythos vom Orpheushaupt*, in *Antike Kunst*, 15 (1972), pp. 128 ss.; EAD., *Der Tod des Orpheus in Vasendarstellungen aus Schweizer Sammlungen*, in *Festschrift H. J. Bloesch*, 9. Beiheft *Antike Kunst* (1973), pp. 95 ss.; D.A. AMYX, *The Orpheus Legend in Art*, in *Archaeological News* (Florida State University Tallahassee) 5, 2 (1976), pp. 25 ss.

7) Basta ricordare però la famosa pittura dell’oltretomba di Polignoto per mettere in rilievo il fatto che tale tema anche in Grecia non venne del tutto trascurato.

8) CAMBITOGLU-TRENDALL, *APS*, p . 7, no. 10; *Röm. Mitteilungen*, 65 (1958), tav. 38,2.

9) Cerchia del pittore di Baltimore (Trendall). Per questo vaso e il seguente vedi anche H.R.W. SMITH, *Deadlocks?*, in *Bull. Ant. Beschav*, 45 (1970), p. 73 n. 25 ed ora SMITH, *Funerary Symbolism*, tav. 23, riferimenti pp. 301 e 302.

10) Gruppo dell’Orfeo di Milano, Cerchia del pittore di Licurgo (Trendall), *CVA* Milano coll. ‘H.A.’ I, tav. 10-12.

11) Pittore di Atene 1714 (Trendall). Inv. 82 347. K SCHAUENBURG, *Bendis in*

Tutti e tre i vasi presentano su di un lato Orfeo fra i Traci e sull'altro una scena dionisiaca. Però la coincidenza di questa combinazione di per sé non ci autorizza ancora a concludere che si sia voluto premeditatamente mettere in rilievo il rapporto delle idee orfiche con quelle dionisiache, poiché, come sappiamo, Dioniso e il suo corteo erano un tema prediletto nelle raffigurazioni secondarie di moltissimi altri vasi. Tuttavia è evidente che i tre vasi citati, pur variando liberamente il loro tema, dipendono tutti e tre da un unico prototipo cui probabilmente deve essere riportato anche l'accoppiamento della rappresentazione dionisiaca con quella di Orfeo.

Negli esemplari conservati a Bari (tav. I-II-III) e a Milano (tav. IV) la scena di Orfeo fra i Traci risulta arricchita dalla rappresentazione di una grande vasca marmorea, cioè di un *luterion*. Questo dettaglio è un requisito ben noto a numerosissime scene nuziali e compare spesso in presenza di Eros[12]. Si nota infatti che Eros e Afrodite occupano il centro della parte superiore sul cratere Milanese (tav. IV). Soprattutto la presenza di Afrodite lascia capire come il vecchio mito di Orfeo fra i Traci abbia qui subito, nel suo significato, un netto cambiamento: evidentemente il carattere tradizionalmente antifemminista di Orfeo, così tipico di questo episodio, non entra più in prima linea[13].

Unteritalien?, in *Röm. Mitteilungen*, 89 (1974). p. 175, fig. 44 e p. 172, n. 105, con bibliografia.

12) Vedi G. SCHNEIDER-HERRMANN, *Spuren eines Eroskultes in der italischen Vasen malerei*, in *Bull. Ant. Beschav*, 45 (1970), p. 98 e n. 27.

13) Si noti, a tal proposito, la presenza di due donne sul cratere di Napoli, Heyd. no. 1978 (tav. III), le quali, come i Traci a destra, hanno il privilegio di ascoltare la musica di Orfeo. Forse anche in questo caso non si tratta di donne mortali, bensì di Afrodite e di una sua compagna. Comunque il citaredo non sembra prendere nota del suo pubblico femminile. È problematica l'interpretazione della scena raffigurata sull'oinochoe della collezione Jatta a Ruvo, no. 1554 (SMITH, *Funerary*

In tutti e tre i vasi si osserva una conchiglia tortile che serve per così dire da complemento al luterion (rappresentato negli esemplari a Bari e Milano), come recipiente per attingere l'acqua. H.R.W. Smith, nel suo articolo «Deadlocks?»[14], credeva di riconoscere in ciò una allusione ad un rituale: «Aphrodite's wedding bath for men». L'ipotesi che si tratti di un rituale in effetti si impone, anche se forse è consigliabile non dargli una definizione precisa. Lo Smith, con prudente riservatezza, non ha fatto il tentativo di interpretare la presenza di Orfeo in queste figurazioni come prova dell'influenza dell'orfismo, ma ha piuttosto espresso la ben fondata opinione — almeno se la si giudichi alla luce dei risultati (o ipotesi) del Linforth e di altri — «that Orpheus has authority to give for any ritual»[15].

Si deve dunque ritenere con grande probabilità che i pittori di questi vasi volessero far riferimento a qualche rituale, individuato dalla vasca marmorea e dalla conchiglia, ambedue usate per le abluzioni. In tal caso la funzione specifica di Orfeo potrebbe essere intesa come quella del noto esperto nelle *teletai* di qualsiasi genere. C'è del resto un altro riferimento più evidente per farci considerare che l'incontro di Orfeo e dei Traci in queste pitture non sia argomento completamente 'profano'. Nell'anfora di Bari (tav. II) vediamo Orfeo rivolgersi a un personaggio sicuramente non mitologico che appare essere estraneo ai Traci. È un giovanotto quasi nudo che, appoggiandosi alla vasca,

Symbolism, fig. 13, da *Bull. Nap.* N.S. 6, tav. II): Il musicista con berretto frigio che sembra rivolgere la parola ad una donna (che si appoggia ad un luterion), forse Afrodite, suona l'arpe — uno strumento musicale che di solito viene suonato dalle donne e certamente non dal citaredo traco. Si tratta in effetti di Orfeo o di qualche altro personaggio mitico più intimamente legato alle donne?

14) *Op. cit.*, p. 73, n.. 25.

15) *Ibid.*

è occupato in un'azione rituale. Sembra che stia infatti spargendo dell'incenso nelle fiamme di un timiaterio[16]. (Si noti anche, sopra il timiaterio, la benda della forma specifica usata nel culto).

Senza dubbio Orfeo e quell'ignoto giovane sono i personaggi principali della scena, mentre i Traci hanno la funzione di 'comparse'. Si potrebbe considerare però che abbiano assunto in qualche modo il carattere di una comunità religiosa.

Per quanto riguarda il giovanotto, si tratta molto probabilmente della rappresentazione di un defunto, i cui rapporti con Orfeo non si possono individuare facilmente. Non è certo da escludere che si tratti di un iniziato ai 'misteri Orfici', ma sembra più prudente, per ora, non voler specificare il genere dei misteri in questione.

La rappresentazione raffigurata nella parte inferiore della medesima anfora dà inoltre un preciso riferimento al mondo sepolcrale: quivi sono infatti radunati degli offerenti accanto ad un pilastro o una stele. Si è vicini a supporre perciò che il giovane, raffigurato nella parte superiore, sia da considerare proprio come il defunto al quale la stele sepolcrale si riferisce. In questo contesto mi sembra importante sottolineare che Orfeo non si presenta come una figura rappresentativa dell'oltretomba, cioè nell'atteggiamento del citaredo che vuole placare gli dèi infernali — il tipo figurativo conosciuto dai numerosi 'Unterweltsvasen' — ma quivi ogni riferimento diretto agli inferi viene escluso dal semplice fatto che abbiamo a che fare col determinato mito dei Traci.

16) Questo requisito, che si trova spesso nelle raffigurazioni vascolari apule di carattere 'nuziale', si riscontra anche nell'ambito delle rappresentazioni riferentisi al mito di Orfeo. Citiamo, ad esempio, il cratere di Leningrado, Stephani no. 498 (infra n. 21) e l'anfora della collezione Perrone di Bari (tav. V-VI).

Orfeo non è insomma pars pro toto dell’Ade, ma appare dotato di una maggiore indipendenza.

Occorre ricordare però che su di un’altra anfora (tav. V-VI) nella collezione Perrone a Bari attribuibile alla cerchia del pittore di Dario[17],apparentemente si trovano mescolate e poste sullo stesso piano due fasi del mito originariamente ben distinte: al centro vediamo Orfeo davanti a Hades, ai due lati invece il suo pubblico traco.

Dall’esame delle rappresentazioni di Orfeo fra i Traci, teniamo ferma una prima considerazione abbastanza importante per lo sviluppo del nostro tema: almeno sull’anfora di Bari no. 873 Orfeo non appare in un contesto puramente ‘mitologico’, narrativo, ma piuttosto in relazione ad una figura che non ha a che fare con il mito, una figura che viene cioè caratterizzata tramite una azione rituale. È degno di osservazione il fatto che in questo caso si tratta senza dubbio di un vaso sepolcrale, secondo quanto viene confermato dalla raffigurazione secondaria.

Osserviamo ancora in margine il dettaglio dei due bukrania nella rappresentazione sul cratere Milanese (tav. IV), particolare che contrasta con quanto sappiamo delle preferenze culinarie — o più esattamente delle prescrizioni di vegetarianismo attribuite agli Orfici. Ma forse non si tratta che di una semplice formula figurativa per indicare il luogo sacro, la sfera del rito.

Orfeo e un defunto ‘orfico’?

La testimonianza figurativa più importante nei riguardi dell’iconografia di un ‘Orfeo orfico’, se così si può dire, dev’essere

17) Il Trendall ha dato il nome di ‘pittore di Perrone’ al pittore di questa anfora.

vista in relazione con l'anfora del Museo di Bari (tav. I-II-III) che abbiamo esaminato prima. Si tratta di un'anfora del 330/20 circa, attribuita al pittore di Ganimede e conservata in una collezione privata (tav. VII-VIII)[18].

L'edicola che si nota nel centro può essere concepita come un edificio sepolcrale, secondo quanto viene confermato dai soliti offerenti che si trovano all'esterno del naiskos. L'uomo seduto sullo sgabello a destra sarebbe pertanto il defunto. Però in questo caso non si notano accanto al morto parenti ed amici, ma Orfeo in persona. A passo di danza il citaredo si avvicina all'uomo seduto e suona per lui.

Al contrario di quanto abbiamo osservato a proposito dell'anfora di Bari (tav. I-II-III), quivi si ha chiaramente a che fare con il tipo dell'Orfeo nell'Ade. In maniera corrispondente il citaredo Traco viene rappresentato sui vasi d'oltretomba davanti al palazzo del re degli inferi, come è il caso, per esempio, sul cratere di Karlsruhe (tav. X-XI) o quello di Monaco (tav. XIII)[19].

Sulla nuova anfora vi è un piccolo dettaglio di particolare interesse la cui presenza ci permette forse di spiegare meglio la scena e di distinguerla nettamente dalle rappresentazioni dell'oltretomba sopra menzionate. L'uomo seduto tiene nella mano sinistra un oggetto di forma cilindrica, evidentemente un rotolo. Non c'è dubbio che si tratti di un testo scritto, più precisamente di un piccolo rotolo di papiro. Possiamo ammettere, con una certa sicurezza, che il rappresentato è dunque in possesso di un testo religioso che lo accompagna nell'al di là. La presenza di Orfeo ci può far ritenere che si tratti in questo caso di un testo che possiamo

18) L'anfora è stata pubblicata, con commento più dettagliato, in SCHMIDT-TRENDALL-CAMBITOGLOU, *Grabvasen*, pp. 7 ss.; 32 ss.

19) Cfr. infra pp. 118 ss.

definire ‘orfico’. Comunque, il pittore di Ganimede stabilisce un chiaro rapporto tra il defunto dotato di un testo funerario e Orfeo stesso.

Si potrebbe però osservare che con ciò non si è detto ancora nulla sul contenuto fittivo del rotolo dipinto. Allo stesso modo in cui Orfeo è considerato in generale come ministro delle *teletai*, egli è anche conosciuto come ispiratore di un considerevole numero di scritti, anche di carattere religioso, e inoltre come esperto per eccellenza di libri. Il defunto sulla nuova anfora potrebbe allora trovarsi in possesso di un testo religioso, nella speranza che quel testo fosse in grado di facilitare il suo viaggio nell’al di là, senza che egli dovesse appartenere, come iniziato, ad una setta orfica. Ma io ritengo che in questo caso di stretta relazione figurativa dei due personaggi si può intravvedere un segno di appartenenza ad una specifica comunità religiosa in rapporto con Orfeo. Non si impone in effetti l’ipotesi che il defunto sia inteso proprio come uno dei ἀμφὶ Ὀρφέα?

Mi pare però che non sia permesso restringere l’interpretazione, individuando nell’uomo seduto un autore di tali testi religiosi ispirati da Orfeo. Basta ricordare le laminette auree per rendersi conto che documenti del genere appartenevano alla dote non di tutti ma almeno di alcuni defunti. Un confronto più stretto viene stabilito dal piccolo rotolo di papiro usato come dono funerario in una tomba ben nota del 4° secolo, dalla colonia Greca Kallatis[20] nella regione del Mar Nero. Accanto alla mano destra del morto si è trovato un rotolo di solo pochi centimetri di altezza. Purtroppo non è stato finora possibile decifrarlo, neanche in maniera parziale.

20) Cfr. SCHMIDT, *Grabvasen*, p. 33, n. 62.

Avevo messo in evidenza il fatto che il pittore dell'anfora di Bari no. 873 per la sua raffigurazione non avesse scelto il tipo di Orfeo negli inferi. Sulla nuova anfora invece si tratta, come abbiamo già visto, proprio di quella formula figurativa. All'intenditore delle rappresentazioni d'oltretomba — ed il pubblico apulo cui si rivolgeva la raffigurazione dell'anfora in questione era senza dubbio costituito da intenditori — si presenta immediatamente il riferimento allo scenario complessivo dell'Ade. Cosa significa questa osservazione? Ci si potrebbe chiedere se Orfeo non possa, in questo contesto sepolcrale, rappresentare il mondo dell'al di là semplicemente come *pars pro toto*. Ma apparentemente questa spiegazione non è sufficiente — siamo già arrivati alla conclusione che l'importante dettaglio del rotolo nella mano dell'uomo seduto lo metta in relazione col citaredo Traco in un senso diretto, ben determinato.

D'altra parte si può supporre che si sia voluto fornire un ulteriore riferimento al soggiorno nell'Ade. Come Orfeo, anche il defunto si era recato alla ' Katabasis ' per trattenersi poi insieme a lui nel regno di Ade. È degno di osservazione che, in questa situazione, l'uomo sembra aver assunto certi tratti caratteristici del re degli inferi in persona. È vero che egli è senza trono e scettro, ma la forte rassomiglianza del motivo appare per il resto rilevante. La scena dipinta sull'anfora del pittore di Ganimede fa proprio pensare ad una composizione ridotta rispetto a quella che si trova, per esempio, sul cratere di Monaco (tav. XIII). Più stretta ancora si rivela la relazione col tipo figurativo dell'anfora a Leningrado, Stephani no.498[21] o della nuova anfora da

21) SMITH, *Funerary Symbolism*, fig. 6, da *Wiener Vorlegeblatter*, S. E, tav. V, 2. Per quanto riguarda lo stile, secondo il Trendall questo vaso è vicino all'opera del

Altamura[22] dove Orfeo e Ade non risultano separati da elementi intermedi.

È da osservare in special modo il particolare del defunto che sembra rivolgere la parola ad Orfeo alla stessa maniera di Ade, cioè con il gesto del dito puntato in avanti. La somiglianza tra i due si estende anche all'abbigliamento. L'uomo porta un chitone che si adagia sulle spalle; sembra però che gli manchi la veste con maniche lunghe[23].

Resta aperto il problema di come valutare le coincidenze osservate. Se potessimo veramente constatare il fenomeno di una assimilazione con Ade, potremmo trarne delle conclusioni di una certa importanza. Ripensiamo a quanto si nota più generalmente in quelle laminette auree che esprimono l'idea del 'diventare dio': θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου[24].

In questo caso senza dubbio non si tratta di identificazione con una determinata divinità. Ritengo che anche la rassomiglianza del morto con Ade che si nota sull'anfora non possa essere intesa come una identificazione proprio col re degli inferi. Il fenomeno si spiega forse con l'antica tradizione del morto che 'regna' nell'oltretomba. Questa idea non viene letteralmente espressa soltanto in riferimento a certi eroi mitici, come Achille o Amfiarao, ma nell'epoca più tarda che qui ci riguarda, la stessa idea si trova ripetuta anche in certe parole delle laminette auree, in rapporto ad un mortale: καὶ τότ' ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξεις[25].

pittore di Perrone (cfr. n. 16 e 17), anche se lo stato attuale dell'anfora di Leningrado non permette un giudizio più preciso.

22) Trovato nel 1974. Cfr. intanto SCHMIDT, *Grabvasem*, n. 169 e 172.

23) Per l'abbigliamento vedi SCHMIDT, *Grabvasen*, pp. 8 e 34.

24) Laminetta A 4, dal Timpone grande di Thurioi.

25) Laminetta B 1, da Petelia.

Però teniamo presente che nulla ci autorizza a qualificare questo concetto come specificamente 'orfico'.

Può essere istruttivo prendere in considerazione un cratere a volute conservato al Museo Nazionale di Taranto, Inv. no. 61402[26] (tav. IX) per confrontarlo con l'anfora del pittore di Ganimede. Nella raffigurazione sul cratere di Taranto, alla defunta viene incontro nell'edicola un giovine satiro che sembra intento a versare una libazione. La concentrazione delle due figure all'interno dell'edificio tombale conferisce anche in questo caso un peso speciale all'incontro. Ci troviamo forse di fronte a una mistica bacchica come nell'altro caso ad un iniziato orfico? Bisogna sottolineare però che questi due concetti non si escludono. È forse significativo che nel contesto dionisiaco del cratere di Taranto si tratti di una donna.

Vorrei fare a questo punto un riferimento marginale ad un altro vaso, il cui significato è forse da rivedere. Si tratta di un noto vaso siceliota, cioè il cratere a calice di Lentini, appartenente al gruppo di Lentini-Manfria (tav. XVII a)[27]. Sappiamo che, come nella pittura attica, anche in quella italiota Orfeo non è sempre contrassegnato dal berretto frigio: citiamo al proposito il famoso frammento della collezione Fenicia[28]. Quindi il citaredo sul vaso siceliota forse non è, come è stato detto, Apollo, bensì Orfeo. La donna seduta sembra essere una mortale, in quanto l'uomo barbuto che appare a destra non è un dio, ma piuttosto un membro della famiglia della defunta, forse il marito.

26 Attribuibile ad un seguace del pittore di Ganimede. K. SCHAUENBURG, *Pluton und Dionysos*, in *Jahrb. d. deutsch. Arch. Inst.*, 68 (1953), pp. 65 ss., fig. W e 22, n. 156; S. MOSCATI, *It. Arch.* I, p. 76, tavola a colori.

27) TRENDALL., *LCS*, p. 589, no. 28, tav. 228,3-4.

28) M. JATTA, *Frammenti Fenicia*, in *Mon. Ant.*, 16 (1906), pp. 517 ss., tav. 3; L. SÉCHAN, *Etudes sur la tragédie grecque*, Paris 1926, p. 562, fig. 161.

La donna viene coronata con un diadema, come una sposa, rituale che può avere un significato sepolcrale.

Accanto a «Orfeo» si vede Hermes, probabilmente in qualità di psicopompos e compagno di Orfeo nell'oltretomba. Quest'ultimo può essere compreso in maniera similare a quella della raffigurazione del pittore di Ganimede, cioè come una buona guida che protegge la Katabasis e forse anche il soggiorno dei defunti nel mondo degli inferi. Occorre tuttavia rendersi conto del fatto, insolito in ambiente 'orfico', che Orfeo — ammesso che la nostra interpretazione della scena sia esatta — si rivolgesse ad una donna[29].

Orfeo e la sua funzione nell'oltretomba

Guardiamo ora, tenendo sempre presenti i vasi già considerati, quelle raffigurazioni dell'oltretomba vere e proprie in cui compare Orfeo in persona[30]. In stretto rapporto reciproco stanno i tre grandi crateri di Karlsruhe (tav. X-XI), Monaco (tav. XIII) e Napoli, Heyd. no. 3222 (tav. XII). In tutte e tre le composizioni ricorrono le medesime unità figurative. Orfeo, in qualità di citaredo, si avvicina ogni volta al palazzo di Ade a sinistra. E sempre a sinistra sui crateri di Karlsruhe e di Napoli si nota un gruppo a due di demoni infernali femminili. Questo gruppo non appare evidentemente legato ad Orfeo, ma appartiene, dal punto di vista della composizione e certamente anche per il contenuto, alla raffigurazione dei penitenti nella parte inferiore della pittura.

29) Si potrebbe anche pensare alla presenza di Persefone in persona, però attraverso l'atto dell'incoronazione nuziale sembra che, in questo caso specifico, sia conferito maggior peso al significato puramente 'umano'.

30) Per la bibliografia dei vasi con rappresentazione dell'oltretomba vedi SCHMIDT, *Grabvasen*, p. 57, n. 169 ss. e soprattutto K. SCHAUENBURG, *Die Totengötter in der unteritalischen Vasenmalerei*, in *Jahrb. d. deutsch. Arch. Inst.*, 73 (1958). pp. 48, ss.

Ciò è da tener presente se si vuol dare un giudizio critico sul famoso gruppo a tre del cratere di Monaco (tav. XIII), una triade che da Furtwängler[31] in poi è stata considerata come una famiglia di iniziati sotto la protezione di Orfeo. Recentemente lo Zuntz nel suo libro *Persephone*[32] ha rilevato — e secondo me a ragione — che nessun elemento interviene a dimostrare un'eventuale interdipendenza tra Orfeo e questa famiglia. È poi da considerare che tale gruppo, in analogia agli esseri, demoniaci femminili, risulta disposto su di un piano più basso. La figura di Orfeo sembra quindi rappresentare una parte integrante del prototipo. Nel caso speciale del cratere di Monaco, tale figura di Orfeo fu accoppiata con la cosiddetta famiglia degli iniziati al posto del gruppo delle Erinni. Resta probabile — anzi si può dire quasi certo — che queste tre figure non siano da considerare mitologiche, ma come anonimi mortali. Si potrebbe in effetti trattare anche di iniziati, ma non necessariamente iniziati ai misteri orfici. Quando il pittore scelse la combinazione che è riportata sul cratere di Monaco, gli sembrò evidentemente opportuno sistemare la famiglia dei mortali nelle vicinanze di Orfeo. La scelta sembra logica anche se non occorre riconoscere un preciso riferimento a determinati misteri. Orfeo apparve, tra tutti i soggetti che popolano le rappresentazioni dell'oltretomba, come il più adatto, poiché non si voleva accoppiare la famiglia dei beati proprio con le Erinni. Nell'interpretazione va dunque tenuto presente: 1) che il tipo di Orfeo rappresentato come singola figura evidentemente ricorreva già nei modelli delle raffigurazioni d'oltretomba, 2) che questo tipo di raffigurazione, nel caso del cratere di Monaco, non

31) Nel testo di FURTWÄNGLER-REICHHOLD, I, pp. 48 ss. (tav. 10).
32) Oxford 1971, p. 412.

fu modificato per riguardo all'unità figurativa contigua, cioè la famiglia degli iniziati.

Quella famiglia di mortali non rappresenta un caso completamente isolato. Nel contesto dell'oltretomba si trovano ogni tanto altre figure non mitologiche: per esempio il giovane sul cratere di Leningrado, Stephani no. 426[33], che sembra prendere, in relazione agli dèi infernali, la parte del ' padre ' nella famiglia di Monaco. Oppure il giovane sull'anfora di Ginevra, no. 15043[34] che attende l'arrivo di Ade e di Persefone. Nessun elemento della rappresentazione ci porta a supporre che queste persone debbano all'intervento di Orfeo la posizione rispettabile che essi occupano nell'oltretomba. Si tenga inoltre presente che il giovanotto sul vaso di Leningrado sta facendo un gesto di preghiera o di argomentazione, particolare che sembra riportarsi alla situazione delle laminette auree, in cui il defunto appare nell'atteggiamento di giustificarsi o meglio di affermare il proprio stato di beatitudine.

L'unica rappresentazione apula dell'oltretomba[35] in cui Orfeo stesso sembra rivolgersi ad un mortale si trova sull'interessante cratere F 270 del Museo Britannico (tav. XIV)[36], attribuito al pittore degli Inferi. All'ingresso dell'Ade — contrassegnato da un'erma — s'incontrano Orfeo e un giovane. Che nella figura a

33) SCHAUENBERG, *op. cit.* (supra n. 30), p. 67, fig. 12, e SMITH, *Funerary Symbolism*, tav. 4 a.

34) SCHAUENBURG, *op. cit.*, pp. 57 sa, fig. 6, n. 50; SMITH, *Funerary Symbolism*, tav. 14. Vedi però ibid., p. 244, n. 1, dove J. K. Anderson riferisce l'osservazione di Trendall, secondo la quale gran parte della raffigurazione di questo vaso molto ridipinto sarebbe scomparsa nel restauro.

35) Non consideriamo come tale l'anfora del pittore di Ganimede (tav. VII-VIII), essendo questa più strettamente collegata al tipo dei vasi funerari veri e propri, cioè al tipo dei vasi con heroon.

36) SCHMIDT, *Der Dareiosmaler*, Münster 1960, p. 58, tav. 23; EAD., *Grabvasen*, p. 38.

destra si tratti di Orfeo e non di Eracle non c'è alcun dubbio. Tra i miracoli attribuiti al primo vi è infatti quello di render mansueto con la sua musica incantevole il feroce Cerbero[37]. Perciò egli lo porta in catena alla maniera di Eracle. Il fatto che Cerbero tiri fortemente la catena e sembri minacciare il giovane è da intendere letteralmente, nel senso di quanto sappiamo da qualche verso (interpolato) della teogonia di Esiodo (769 ss.): Cerbero riceve i nuovi arrivati con finta cortesia per poi dilaniare chiunque voglia tentare di uscire dalla porta. Secondo una tradizione, l'intruso Peirithoos fu gettato in pasto a Cerbero[38].

Sul vaso di Londra Orfeo sembra assumere dunque la funzione di un 'santo protettore' che preservi da tale minaccia. Egli porge al giovane la sua lira quale mezzo che possa servire a superare le forze nemiche degli inferi. Tanto mi appare chiaro: l'atteggiamento del giovanotto dimostra che egli non è ripreso mentre arriva nell'Ade, bensì nel momento in cui, sotto la protezione di Orfeo, sta per lasciarlo. Saremmo ancora una volta tentati di riconoscere nel giovane la figura di un iniziato orfico, ma questa spiegazione probabilmente viene contraddetta dalla presenza del vecchio pedagogo (a sinistra) che appartiene evidentemente alla sfera mitologico-teatrale. Questa figura impedisce anche di pensare all'avventura di Peirithoos — sul cui soggiorno nell'Ade esisteva un epos Πειρίθου κατάβασις. Dobbiamo purtroppo rassegnarci al fatto che il significato preciso della scena resti insoluto.

Il problema dei presunti 'iniziati' nell'Ade, e in special modo quello della 'famiglia' sul cratere di Monaco, certamente deve

37) Questo particolare, pur trovandosi soltanto nelle fonti latine — come, ad esempio, VERG., *Georg.* 4, 483 — sembra una conseguenza logica del racconto della katabasis di Orfeo.

38) Così, ad esempio. in PLUT., *Teseo* 31.

essere riesaminato alla luce del nuovo ritrovamento, e cioè dell'anfora del pittore di Ganimede con la chiara rappresentazione del defunto accanto ad Orfeo (tav. VII-VIII). È sufficiente la testimonianza fornitaci da questo vaso per farci rivedere le nostre osservazioni dubitative a proposito della triade di Monaco ed anche del giovanotto sull'anfora del Museo di Bari (tav. I-II-III)? Se in effetti nella nuova rappresentazione il defunto può pretendere di essere chiamato 'un orfico', non è forse lecito di concedere la medesima denominazione anche agli altri? La questione rimane aperta. Alla fin dei conti, non resta altro che accontentarsi di dati approssimativi e ipotesi provvisorie che vanno chiaramente definite come tali.

Le rappresentazioni dell'oltretomba e la concezione dell'Ade
(tav. X-XIII).

Sia pure con tale riserva, cerchiamo tuttavia di rivedere anche il contesto nel quale Orfeo fa la sua apparizione nell'oltretomba: cioè l'intero scenario dell'Ade. Prima di giungere ad un sia pure provvisorio giudizio sulla presenza o meno di eventuali elementi orfici, chiediamoci brevemente quali siano le concezioni sulla natura dell'Ade e dei suoi diversi personaggi, concezioni che troviamo espresse nelle pitture vascolari apule.

Evidentemente queste raffigurazioni si basano sul principio che l'Ade sia il luogo di soggiorno comune, sia per i penitenti che per i beati. Non c'è dunque cenno dell'Elisio come località separata dal triste regno di Ade. È lo stesso concetto che ritroviamo nel frammento 837 di Sofocle: Solo gli iniziati ritrovano la vita nell'Ade, mentre gli altri sono esposti alla miseria:

ὡς τρισόλβιοι
κεῖνοι βροτῶν οἳ ταῦτα δερχθέντες τέλη
μόλωσ' ἐξ Ἅιδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ
ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἔχει κακά.

Osservandole più attentamente, le raffigurazioni dell'oltretomba tendono tuttavia a perdere questo carattere di staticità: le singole scene ci appaiono piuttosto come rappresentazioni di fasi diverse e successive, di diversi stadi di transizione. I singoli personaggi vanno dunque visti in una doppia prospettiva — sincronica e diacronica.
Nel primo caso essi fungono semplicemente da componenti figurative del quadro d'insieme dell'oltretomba; nel secondo essi assumono viceversa il valore di tipi ben determinati, impegnati in un progressivo processo di redenzione. Tali tipi rappresentano tutta la gamma delle possibili forme di esistenza oltremondana: dal penitente irredento fino al sovrano dell'Ade. Fra questi estremi troviamo, su dei gradini intermedi, chi ha già espiato le sue colpe — o forse non ha avuto bisogno di espiarle? — e, avvicinandoci di più ai penitenti, chi ancora non è, ma sta per essere, purificato e redento.

In questo senso vorrei interpretare anche la presenza delle Danaidi e spiegare lo strano fatto che le vediamo, nella maggior parte dei casi, assolvere con così scarso zelo il loro compito punitivo — il che sarebbe perfettamente logico se fossero, con il beneplacito divino, sul punto di abbandonarlo[39].

39) È forse questa la media delle tre vie che Plutarco, nella sua parafrasi della visione Pindarica (*de latenter vivendo*, 7) purtroppo tralascia di nominare esplicitamente? (E cioè la sfera dei penitenti «curabili», che, con premesse differenti, sono presenti anche in Platone (per esempio *Phd.* 113 D). Per la tradizione del testo di Plutarco vedi F. GRAF, *op. cit.* (supra, nota introduttiva) 84, 27. I vasi con rappresentazioni di «Danaidi beate» sono, in primo luogo, i due crateri a Leningrado,

Questa interpretazione 'dinamica' dell'oltretomba presuppone, sul piano concettuale, l'idea che anche nell'al di là esistano ancora azioni giuste o ingiuste, suscettibili di premio o di punizione. Tale idea effettivamente si trova in Pindaro. L'uomo può, anche nell'oltretomba, alleviare con la buona condotta il proprio destino[40].

In questo caso l'iniziazione nei misteri, di qualsiasi tipo e colore, potrebbe anche non costituire l'unica patente ed ultima garanzia di quella 'vita' nell'Ade, della quale parla il frammento

no. Stephani 424 e 426, (vedi SCHMIDT, *Grabvasen*, pp. 74 ss., n. 170 e 249), Cfr. anche il cratere di Karlsruhe (tav. X-XI).

Il problema delle Danaidi ora viene discusso a fondo da EVA KEULS, *The Water Carriers in Hades, A Study of Catharsis through Toil in Classical Antiquity*, Amsterdam 1974, con conclusioni in parte differenti dalle nostre. L'autrice spiega la cosiddetta punizione delle Danaidi come «rito catartico». Nelle rappresentazioni apule dell' oltretomba invece le donne che portano idrie, sempre secondo E. Keuls, non sarebbero più concepite come se avessero bisogno di un tale rito: «If these water carriers are already conceived as Danaids, they are the Danaids in their persona as well nymphs and cousins of the Naiads, not the husband killers» (*ibid.*, p. 33). Per il problema delle Danaidi vedi anche M. SCHMIDT, *Ein Danaidendrama und der euripideische Ion*, in *Festschrift für A.D. Trendall* (in corso di stampa).

40) Il 'locus classicus' sono i celebri versi *Ol.* II, vv. 69 ss. Coloro che riescono per ben tre volte (vale a dire nelle loro successive permanenze nell'al di là e sulla terra) ad astenersi da ogni colpa, saranno ammessi alla «via di Zeus» e giungeranno all'«isola dei beati». Non so se è già stata notata la sorprendente concordanza di alcuni di questi concetti Pindarici con certe idee espresse nel 'libro dei morti' Egiziano, per esempio no. 17, dove troviamo, al posto della Διὸς ὁδός (in Pindaro), «la via di mio padre Atum» (17, 13), oppure, come equivalente della μακάρων νᾶσος, l'isola dei maatjw (termine che forse potrebbe essere tradotto, più o meno fedelmente, con ὅσιοι) I beati di Pindaro (fr. 129) si divertono col gioco di tavola (πεσσοῖς) — esattamente come quelli del libro dei morti Egiziano (17), ma con ogni probabilità quest'ultima coincidenza deve essere ritenuta fortuita. A proposito delle eventuali reminiscenze Egiziane si noti anche l'idea del sole sotterraneo — idea espressa soltanto nel frammento citato mentre manca all'ode *Ol.* II. (Per la differenza dei due testi cf. F. GRAF, *op. cit.* — *supra* n. 39 - 84, 25 e C.M. BOWRA, *Pindar*, Oxford 1964, 92). Abbiamo a che fare con una derivazione, più o meno lontana, dal noto viaggio notturno del sole, descritto tra l'altro nell'*Amduat*?

di Sofocle. Anche coloro che mancarono di farsi iniziare da vivi — e proprio a costoro sembrerebbe riferirsi l'immagine convenzionale delle Danaidi — avrebbero dunque avuto l'ardua possibilità di riparare la loro trascuranza attraverso una gravosa e continua prova di buon comportamento.

Appare qui evidente il conflitto, solo superficialmente appianato e mai risolto, fra due contraddittorie concezioni del modo di conseguire la felicità nell'oltretomba: salvezza attraverso l'iniziazione oppure grazie a meriti morali e personali. Una tale contaminazione di concezioni potrebbe essersi verificata gradualmente, in conseguenza di certe polemiche contro ciò che, nelle dottrine mistiche, poteva apparire come un rigido schematismo. In teoria una simile combinazione avrebbe potuto avvenire, con il passar del tempo, anche nel campo delle dottrine orfiche.

Se è possibile ai defunti nell'Ade conseguire attraverso le loro azioni continuate premi e punizioni, evidentemente in quel 'sistema funzionale' acquista ancor maggiore importanza chi è chiamato a giudicare i morti (tav. XII-XIII). A tali giudici non spetterebbe ora più semplicemente di assegnare una volta per sempre il luogo di pena ad un Sisifo o Tantalo che sia, bensì di giudicare e rigiudicare sempre di nuovo il singolo individuo in tutti i diversi stadi della sua permanenza agli inferi[41].

41) Anche questa concezione sembra che non sia stata sconosciuta al libro dei morti citato nella nota precedente: E. Hornung vuole riconoscere un cenno ad una eventuale ripetizione del giudizio (tra l'altro) in un brano del testo egiziano (17, 20). È difficile stabilire se, nella concezione greca, i singoli giudici abbiano avuto mansioni diverse l'uno dell'altro. Sul cratere di Monaco uno dei giudici è caratterizzato da un berretto frigio. Questo ricorda il passo nel Gorgia di Platone, 523 d-524a, dove si sostiene che Radamante giudicasse i defunti provenienti dall'Asia, ed Aiaco invece quelli europei. Questa distinzione coincide con l'idea della contrapposizione fra Asia ed 'Europa' (o più spesso Ellade) che troviamo espressa così frequentemente negli scritti dei pubblicisti politici nel 4° secolo. Negli affreschi funerari di Lefcadia in

Fungono da esecutori materiali di questi giudizi quei personaggi demoniaci che troviamo affiancati ai penitenti (tav. XI-XIII). In questo caso possiamo anche domandarci se Orfeo, che sul cratere di Monaco vediamo accompagnarsi ai beati ormai assolti, non sia da considerare come una specie di corrispettivo simmetrico ed opposto di quegli sbirri infernali che nel testo figurativo compaiono accanto agli scellerati. Tuttavia Orfeo gode indubbiamente di un ruolo più indipendente che va assai al di là di quello delle Erinni, le quali, in quanto Δίκης ἐπίκουροι (Eraclito, fr. 94) si limitano ad agire per incarico di Dike, eseguendo strettamente le sentenze dei giudici infernali.

Un fatto di notevole importanza è costituito, in una serie rappresentazioni apule dell'oltretomba, dalla presenza di Dike stessa[42]. Essa sorveglia e garantisce nell'al di là quel rapporto di forze fra il bene e il male che, come abbiamo visto, si trova sempre in equilibrio dinamico e mai non si assesta. Ed in effetti la vediamo con la spada sguainata, in quanto giustizia ed equa misura sono — anche qui — perennemente in pericolo. Tale immagine corrisponde anche al frammento di Eraclito che abbiamo citato, secondo il quale Dike avrebbe il potere di far fermare dai suoi epikouroi perfino il sole, qualora oltrepassasse i suoi limiti.

La concezione, che abbiamo cercato di tratteggiare, di un oltretomba in uno stato di permanente riassetto, con i singoli personaggi che stanno ciascuno a rappresentare uno stato corrispondente ad uno dei gradini della scala che porta dalla penitenza alla beatitudine — tale concezione risulta di più difficile applicazione

Macedonia (3° secolo) vediamo, per l'appunto, accanto ad Ermes, Radamante ed Aiaco: vedi PH. M. PETSAS, Ο ΤΑΦΟΣ ΤΩΝ ΛΕΥΚΑΔΙΩΝ, Atene 1966, tav. A ss. e 7 ss.

42) Cfr. SCHMIDT, *Grabvasen*, p. 62 e n. 175; 195.

nel caso di determinate figure, ove non è facile immaginare a quale gradino possano corrispondere. Così ad esempio nel caso della moglie di Eracle, Megara, e dei suoi figlioli (tav. XI-XIIb-XIII), che nella raffigurazione del vaso di Monaco sono chiaramente caratterizzati come defunti di morte violenta. Forse è necessario applicare qui un diverso criterio di distinzione: potrebbe trattarsi della concezione, che troviamo in molte altre culture, secondo la quale viene attribuito particolare rilievo a determinate categorie di defunti, quali ad esempio i suicidi oppure le donne morte di parto. Gli Eraclidi potrebbero allora appartenere alla categoria degli assassinati in tenera età[43].

Più semplice sarebbe forse interpretare la presenza di Megara e degli Eraclidi come il segno visibile e concreto della colpa omicida di Eracle, colpa dalla quale egli si deve purificare. Effettivamente l'episodio della discesa (molto probabilmente anche qui espiatrice) di Eracle agli Inferi e della cattura del Cerbero viene rappresentato con particolare rilievo sulla maggior parte dei vasi con scena dell'oltretomba. Tuttavia, nell'insieme del mito di Eracle, la Katabasis non si trova affatto in un rapporto

43) Cfr. la rappresentazione dell'oltretomba sul cratere a calice etrusco del gruppo di Turmuca, Parigi, Cab. des méd. no. 929; BEAZLEY, *EVP*, tav. 31,1-2, pp. 8, 39, 136, con le due eroine uccise, Turmuca e Pentesilea, che portano, come segno di ferite mortali, delle bende, contrariamente alla terza figura femminile alla sinistra di Caronte. Anche qui diverse 'categorie' di defunti? I bendaggi caratteristici si trovano anche sul frammento apulo *CVA* L'Aia Mus. Scheurleer 2 IV Db Tav. 6,1 (i due giovanotti) che probabilmente apparteneva ad una «Unterweltsvase». I bendaggi sui vasi apuli dell'oltretomba offrono forse una spiegazione per gli strani copricapo rappresentati su di un monumento di età molto più tarda ma sempre localizzato in ambiente apulo, e cioè nella raffigurazione dell'inferno nel famoso mosaico nella cattedrale di Otranto (datato 1163-5); particolare che finora era rimasto enigmatico. Vedi W. HAUG, *Das Mosaik von Otranto*, Wiesbaden 1977, p. 36 s., tav. 20 e 23. Tuttavia rimane problematica la ricostruzione delle eventuali tappe della tradizione.

così diretto proprio con l'uccisione di Megara da giustificare, per i vasi apuli, un nesso strettamente causale frai due episodi[44].

In conclusione le rappresentazioni apule dell'oltretomba rispecchiano una concezione che contempla la punizione dei defunti colpevoli da un lato, e la beatitudine dei puri dall'altro, e contemporaneamente anche la progressiva purificazione dei morti come modo di transizione fra questi due estremi. Punizione degli scellerati e salvazione degli iniziati — ciò corrisponde ad una ideologia che, secondo la tradizione antica, potremmo anche definire, in senso lato, come orfica. Si tratta tuttavia di elementi non specificamente e necessariamente orfici, che ritroviamo anche in associazioni mistiche di altro nome. Forse è proprio il carattere eclettico delle dottrine orfiche che spesso rende impossibile la precisa classificazione di elementi tramandatici soltanto come isolati pezzi di un mosaico a noi sconosciuto, cosicché ogni volta si pone la questione, se un dato elemento, nel suo contesto attuale, possa essere chiamato orfico, o se invece il 'mosaico' della concezione dominante lo colleghi ad altre dottrine.

Il risultato di un attento eppure ripetuto esame delle raffigurazioni apule dell'oltretomba rimane, nel migliore dei casi, modesto. Tali rappresentazioni non danno infatti alcun contributo sicuro alla nostra conoscenza dell'orfismo nel 4° secolo. Ciò deve essere chiaramente sottolineato, poiché è ancora generalmente diffusa l'opinione che proprio e soltanto in questo gruppo di pitture si potrebbero scorgere tracce di orfismo. Noi al contrario abbiamo

44) B. CÄMMERER, *Geschichten aus der Unterwelt*, in *Jahrb. d. Staatl. Kunstsamml. in Baden-Württemberg*, 12 (1975), pp. 42 SS., cerca di stabilire, per l'appunto, questa connessione causale, ma non mi pare lecito trascurare il fatto che nell'Eracle ai Euripide troviamo tutto un altro ordine ed una diversa motivazione degli eventi. La morte di Megara e dei figli avviene molto dopo la cattura del Cerbero (cfr. vv. 610 ss.).

sinora visto che sono piuttosto i vasi funerari in senso stretto (cioè quelli caratterizzati da rappresentazioni di edifici tombali) che potrebbero eventualmente essere messi in relazione con la nozione di Orfeo, non solo quale protagonista di un racconto mitico, ma anche o in primo luogo quale figura religiosa.

Ritengo essere questa osservazione strettamente connessa con l'altra che nelle immagini dei grandi vasi dell'oltretomba non si lascino scoprire rapporti convincenti con i testi delle laminette auree. Il 'genos' di queste pitture vascolari monumentali è un altro. Esse non si inseriscono con genuinità nel quadro piuttosto popolare dell'arte funeraria di un carattere più modesto. Risulterebbe di grande interesse poter rintracciare le fonti letterarie di dette figurazioni. Come sappiamo, una parte notevole delle rappresentazioni mitologiche sui vasi dell'Italia meridionale risale a fonti drammatiche. Per le raffigurazioni d'oltretomba tuttavia possiamo probabilmente escludere questo gruppo di fonti, a meno che non si voglia postulare un genere di rappresentazioni teatrali in stretta relazione con le credenze di una comunità religiosa («Mysterienspiele»).

L'ispirazione originaria delle immagini d'oltretomba nell'arte apula è forse da ricercare in una epica di colorito religioso, o meglio nella poesia religiosa appartenente ad un determinato livello culturale. Questo sottofondo poetico non dev'essere stato specificamente orfico. Si potrebbe supporre però che le invenzioni figurative derivate da queste fonti fossero riusate anche dai simpatizzanti di certe idee orfiche. In questo senso, nella interessante e singolare rappresentazione sulla nuova anfora del pittore di Ganimede (tav. VII-VIII) potremmo avere a che fare con una 'orfizzazione' di un prototipo più generico.

Lasciamo le rappresentazioni di Orfeo nell'oltretomba e passiamo a rivedere le ulteriori testimonianze della sua presenza nelle pitture vascolari. Possiamo lasciare da parte le raffigurazioni della sua morte. Queste, pur non attenendosi strettamente alla tradizione iconografica attica che risale al 5° secolo, ripresentano più o meno lo stesso contenuto, senza modificarlo in modo di per se significativo[45].

Sino ad oggi non sono state ritrovate rappresentazioni italiote della testa di Orfeo in atto di cantare. Comunque è da precisare che anche sui vasi attici a noi noti l'episodio sinora ricorre soltanto tre volte[46]. Nell'arte figurativa dell'Italia centrale il tema era sicuramente noto come viene attestato da specchi etruschi, ad esempio quello di Siena con l'iscrizione 'Urbe' indicando la testa[47]. In considerazione di tali testimonianze è probabile che questo tema anche in Magna Grecia non sia rimasto sconosciuto.

Come è noto, le teste maschili e ancora molto più frequentemente quelle femminili che emergono da fiori costituiscono uno

45) BEAZLEY, *op. cit.* (supra n. 1), pp. 75 s. I tre vasi o frammenti ivi elencati possono essere attribuiti a seguaci del pittore della nascita di Dioniso. Si aggiunga ora il cratere a campana, Taranto no. 52 407, CAMBITOGLOU-TRENDALL, *APS* p. 23, tav. 6, fig. 27 (pittore di Perseo ed Atena). Si noti che le rappresentazioni apule della morte di Orfeo sinora conosciute sono tutte molto anteriori rispetto ai grandi vasi con rappresentazioni dell'oltretomba in cui Orfeo sembra aver assunto un ruolo diverso.

46) Cfr. ora l'articolo citato sul mito della testa di Orfeo (supra n. 6). I tre vasi attici (a figure rosse) sono: la famosa kylix del Corpus Christie College a Cambridge, l'idria dell'Otago Museum a Dunedin e una idria in una collezione privata svizzera.

47) Siena, Museo Archeologico. R. BIANCHI-BANDINELLI, *Clusium. La collezione E. Bonci Casuccini*, in *Mon. Ant.*, 30 (1925), pp. 542 ss.; *Enc. Arte Antica*, 5 (1963), p. 744, fig. 906.

dei temi prediletti dell'arte sepolcrale nell'Italia meridionale[48]. Sappiamo da diverse indicazioni che le teste femminili certamente non rappresentano tutte la medesima divinità D'altra parte anche per le teste maschili, comprese quelle caratterizzate dal berretto frigio (tav. XV), si devono ammettere significati, molteplici e diversi. Occorre tener presente in special modo che anche singole teste femminili compaiono coperte da berretto frigio (dunque forse rappresentano amazzoni)[49].

In concordanza con un'ipotesi abbastanza convincente proposta da H. R. W. Smith[50], si può supporre che almeno gran parte delle teste maschili con questo tipo di copricapo rappresentino Orfeo.

Ritengo che anche in questo caso si volesse alludere alla tradizione della testa immortale di Orfeo. C'è però da tener presente che la notizia secondo la quale la testa avrebbe proferito oracoli si riscontra soltanto nella tradizione letteraria di età imperiale (Filostrato)[51].

Recentemente A. D. Trendall ha richiamato l'attenzione su un vaso molto interessante conservato nell'Academy of Arts a Honolulu (tav. XV a), una pelike tardo apula (no. 2164) con l'immagine di una testa maschile ornata da berretto frigio che emerge da un grande fiore, affiancato da una donna e da un giovane

48) K. SCHAUENBURG, *Zur Symbolik unteritalischer Rankenmotive*, in *Röm. Mitteilungen*, 64 (1957), pp. 198 ss.

49) K. Schauenburg propone che possa anche trattarsi di Bendis: *op. cit.*, 212 ed ora: *Bendis in Unteritalien?* in *Jahrb. d. deutsch. Arch. Inst.*, 89 (1974). pp. 137 ss.

50) Opinione comunicata già prima della pubblicazione postuma del suo libro *Funerary Symbolism*. Per i riferimenti cfr. SCHAUENBURG, *op. cit.* (Bendis) p. 172, n. 105 e SCHMIDT, *Grabvasen*, p. 72, n. 238.

51) *Heroicus* 5, 3 e *Vita Apollon. Tyan.* 4 14 = Kern, *Orphicorum fragmenta*, test, 134. Cfr. SCHMIDT, *Ein neues Zeugnis…* (supra n. 6), pp. 130 ss.

che recano offerte. È proprio la testa a ricevere le offerte. Con grandissima probabilità si tratta di Orfeo.

È interessante anche che alcune di queste teste di Orfeo (se le possiamo chiamare così) risultino alate. Questo tratto caratteristico si inserisce bene nella concezione che ci si fa di Orfeo quale veggente e sciamano. Richiamo alla memoria tra l'altro il noto esempio del Calca alato su uno specchio etrusco, interpretato da Paul Wolters nel suo studio «*Der geflügelte Seher*»[52], o anche la notizia in Pausania (1, 22, 7) di una pittura della pinacoteca di Atene in cui Musaios, il figlio di Orfeo, veniva rappresentato munito di ali, o l'altra notizia riportata negli «*Argonautica Orphica*», secondo la quale Orfeo ricevette da Giasone scarpe munite d'ali dorate, come premio d'onore nei giochi funerari di Kyzikos. Evidentemente tutte queste storie possono essere messe in relazione con le tradizioni largamente diffuse che si ritrovano nelle numerose leggende di 'bilocazioni' e sparizioni[53]. Tali leggende erano molto in voga proprio nella Magna Grecia — come la storia di Pitagora che era visto nel medesimo tempo in Crotone e a Metaponto, oppure la non meno famosa leggenda, tramandata da Erodoto (4, 15), sulla riapparizione di Aristea a Metaponto. Questi riferimenti dovrebbero essere di per sé sufficienti a far considerare con un certo interesse il fatto che nelle rappresentazioni vascolari in questione proprio l'eventuale testa di Orfeo risulti spesso munita di ali.

52) *Sitzungsber. München* (1928), 1.

53) Cfr. E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, p. 141; W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1963, pp. 131 ss.

Osservazioni marginali sul rapporto fra le rappresentazioni dionisiache e quelle di Orfeo

Rimane da spendere ancora qualche parola sul notevole gruppo di rappresentazioni dionisiache. Abbiamo già osservato che queste si trovano anche combinate con le scene in cui, in vari contesti, compare la figura di Orfeo. Per quanto posso osservare però, non si lasciano scoprire in queste pitture dionisiache tracce manifeste di cosiddette idee orfiche nel senso più stretto della parola. Niente fa pensare, per esempio, che il mito di Zagreus con tutte le sue implicazioni fosse noto ai pittori di vasi Italioti nel 4° secolo. Così il Dioniso, di cui viene raffigurata la nascita miracolosa, è chiaramente il figlio di Semele e non Dioniso-Zagreus, figlio di Persephone. Oggi non occorre più limitarci alla testimonianza del celebre cratere tarantino del pittore della nascita di Dioniso[54], poiché disponiamo anche di una raffigurazione appartenente al tardo 4° secolo. Si tratta di un cratere a volute, di uno stile molto rozzo, che si trova in una collezione privata. Purtroppo il vaso non è ancora stato pubblicato.

Nella parte superiore Semele appare colpita dal fulmine di Giove. Sotto vediamo l'episodio successivo alla nascita vera e propria dalla coscia di Zeus, con Hermes che ha già portato il fanciullo alle ninfe e al suo educatore, il Papposileno, ed il miracolo famoso è già avvenuto, cosicché intorno al neonato sorge una ricca vegetazione di vite con uva matura e di fiori. Non si può quindi, anche con la migliore volontà, riconoscere in questa raffigurazione niente di orfico.

Tra le numerose rappresentazioni tipiche del mondo dionisiaco

54) Taranto I.G. 8264. TRENDALL, *Early South Italian Vase-Painting*, Mainz 1974, p. 53, no. 166, tav. 31.

ho scelto premeditatamente, come esempio, un'anfora (tav. XVI)[55] proveniente con ogni probabilità dalla stessa tomba del vaso che rappresenta Orfeo e il defunto (tav. VII-VIII). Tutte e due le anfore appartengono alla medesima collezione privata e sono da attribuire al medesimo pittore di Ganimede. Si potrebbe pensare che il morto, seppellito in questa tomba, sia stato un seguace di una specifica religione dionisiaca permeata di idee orfiche, o forse meglio di una religione orfico-dionisiaca. Ma la raffigurazione sull'anfora dionisiaca non ce ne fornisce alcuna conferma esplicita.

Dioniso opera quivi un miracolo del vino: dai due grappoli d'uva egli lascia scorrere il vino senza intervento umano. Una donna — ma non una menade — si avvicina da destra e vuole raccoglierne in un grande cratere. Penso che si tratti di una iniziata, una controfigura alla vana attività delle non-iniziate del tipo delle Danaidi. Si deve sottolineare però che il miracolo del vino di per sé non appartiene ad una determinata nozione mistica, bensì al vecchio 'topos' letterario della γῆ αὐτομάτη che è già stato attestato in Esiodo (*Erga* 117 s.).

Uva da cui il nettare scorre da solo è ancora nota alle '*Imagines*' di Filostrato, nella sua pittura bacchica (18, 1 ss.): Βακχῶν χοροὶ καὶ ὕποινοι πέτραι καὶ νέκταρ ἐκ βατρῦων…

Sulla parte posteriore di quest'anfora (tav. XVI b) il miracolo viene ripetuto ma — e questo è notevole — al posto di Dioniso vediamo un mortale, che probabilmente è da considerare anch'egli come iniziato. Diversamente dal dio, che è il donatore dell'abbondanza, questi sembra non prestare attenzione a quel che accade. Il vaso è importante anche per l'interpretazione dei cosiddetti

55) SCHMIDT-TRENDALL-CAMBITOGLOU, *Grabvasen*, pp. 6 e 35 ss., t a v . 8 e 10 a (anfora S 29).

offerenti nei vasi con Heroon. Si potrebbe infatti essere tentati di riconoscere in questa raffigurazione una conferma dell'opinione che tali 'offerenti' siano da considerare piuttosto come beati nell'Elisio[56]. Ritengo invece che non si tratti di beati veri e propri, ma piuttosto della comunità (in senso religioso) di coloro che, rimasti in vita, sono già caratterizzati quali destinati alla beatitudine. Infatti la partecipazione ai misteri di Dioniso comporta già sulla terra uno stato quasi paradisiaco. È forse impossibile decidere in che modo specifico la figura di Orfeo, nel contesto sepolcrale di questo corredo, sia legato al mondo dionisiaco — probabilmente ancora una volta come mediatore di quelle 'teletai' che aprono la via verso la beatitudine.

Una traccia di un concetto specificamente orfico?

Desidererei alla fine tentare di indagare, sulla base di un esempio, se in certe raffigurazioni vascolari dell'Italia meridionale, che apparentemente non hanno nulla a che fare con Orfeo, si possono individuare determinate idee, che vengono ritenute orfiche nelle fonti antiche. A questo scopo si può prendere in considerazione la lekanis da Canosa, conservata nel Museo Nazionale di Taranto inv. no. 8928 (tav. XVII b)[57].

Il Trendall, prendendo le mosse da un nuovo vaso campano, ha fatto l'importante scoperta che sulla predetta lekanis come anche su una serie di vasi affini è rappresentato il mito di Niobe[58].

56) Vedi SCHMIDT, *Grabvasen*, pp. 22 ss. e n. 19.

57) Da Canosa. SCHAUENBURG, *Perseus in der Kunst des Altertums*, Bonn 1960, pp. 61 ss., tav. 25,1; K.M. PHILLIPS, *Perseus and Andromeda*, in *AJA*, 72 (1968), p. 9, tav. 10, fig. 23. Vedi la nota seguente.

58) *The mourning Niobe*, in *Revue Archéologique* (1972), pp. 309 ss.; (la lekanis

Si tratta di una Niobe trasformata in pietra solo in parte, come dimostra chiaramente la colorazione bianca della parte inferiore del suo corpo. Ciò è particolarmente evidente sull'idria campana[59]. Il Trendall concepisce queste rappresentazioni come indicazioni premonitrici della futura pietrificazione di Niobe che avverrà in Licia alla fine delle sue vicende. Ho cercato di dimostrare invece[60] che Niobe in questo caso ritorna piuttosto per breve tempo in vita da uno stato di pietrificazione per così dire provvisoria. Sarebbe qui troppo lungo ripetere le considerazioni pertinenti. In ogni caso la trasformazione definitiva di Niobe, secondo l'antica tradizione, non ebbe luogo in Tebe sulla tomba dei suoi figli. Nel nostro caso però il luogo dell'avvenimento è appunto questa tomba tebana.

Nella zona superiore della pittura — sempre sulla parte interna della lekanis di Taranto (tav. XVII b) — è raffigurato un altro mito. Si tratta di una delle solite rappresentazioni di Andromeda. Che cosa si voleva comunicare attraverso questo confronto di due miti differenti? Ci sono varie risposte possibili. Ne scelgo una da me preferita: il *tertium comparationis* può essere la liberazione delle due eroine. Andromeda viene liberata dai suoi legami. Niobe — alleviata dal confronto di Tantalo — evade almeno per breve tempo dalla sua 'prigione' di pietra. Queste due rappresentazioni, combinate in un confronto evidentemente voluto e significativo, appartengono al repertorio dell'arte figurativa sepolcrale. In effetti ambedue le eroine rassomigliano nel loro aspetto statuario alle raffigurazioni delle defunte sui vasi

di Taranto ibid., fig. 3). TRENDALL-WEBSTER, *Illustrations of Greek Drama*, p. 58, III, 1, 23.

59) TRENDALL-WEBSTER, *op. cit.*, p. 58 (fig.).

60) SCHMIDT, *Grabvasen*, pp. 40 ss.

‘con heroon’ (Niobe anche per il fatto di trovarsi. proprio su una tomba). Le due eroine sembrano quindi rimandare alla defunta umana. E apparentemente anche questa, nell’immaginazione dei suoi, doveva essere liberata, come Andromeda e Niobe, dalla strettezza della vita terrena.

Qui si impone l’antica idea del corpo come prigione dell’anima. È notissimo il fatto che Platone, nel suo *Kratylos* (400 C), parlando dell’equivalenza σῶμα - σῆμα ha dato tre diverse spiegazioni etimologiche della parola σῶμα. La terza di queste si accorda perfettamente con il simbolismo della liberazione che abbiamo creduto riconoscere nella rappresentazione della lekanis di Taranto: cioè quella concezione che intende il corpo non come tomba, ma come prigione, dalla quale l’anima può essere liberata quando ha scontato la sua colpa[61] Ed è proprio questa concezione che Platone rimanda espressamente a quel gruppo che egli denomina οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα.

Se la nostra interpretazione delle raffigurazioni di Niobe e del loro rapporto con quella di Andromeda risultasse esatta, riusciremmo qui finalmente a rintracciare un pensiero documentato come orfico.

MARGOT SCHMIDT*

61) Per l’interpretazione di questo testo vedi, tra l’altro, LINFORTH, *op. cit.*, pp. 147 ss.; ID., *Soul and Sieve in Plato’s Gorgias*, in *Univers. of California Publications in Class. Philol.*, 12 (1944), p. 296; per altre aggiunte e correzioni vedi DODDS, *op. cit.*, (supra n. 53), p. 169, n. 87 ad p. 148; SCHMIDT, *Grabvasen*, p. 43, n. 143.

*) Per le fotografie dei vasi con rappresentazioni di Orfeo nonché per il permesso di pubblicarle in questa relazione ringrazio vivamente i seguenti musei, collezioni ed istituzioni: Le Soprintendenza ed i Musei di Napoli, Siracusa (Lentini) e Taranto (Bari); i musei di Honolulu (Academy of Arts), Karlsruhe, Londra (The Trustees of the British Museum) e Monaco; i proprietari della collezione ‘H.A.’ a Milano, della collezione Perrone a Bari e di una collezione privata svizzera.

IL SANTUARIO DIONISIACO DI S. ABBONDIO A POMPEI

I. Il Monumento

Questo tempio è stato scoperto verso la fine del '47 nella zona litoranea dell'agro pompeiano ed è da considerarsi uno dei monumenti religiosi più singolari della Campania.

Infatti per i suoi stessi caratteri topografici (lontananza da Pompei di oltre 1 km; lontananza inferiore, ma senza alcun collegamento, dalla rete dei pagi retrostanti dell'agro pompeiano) si presenta come un impianto completamente autonomo e sottratto, quindi, alla dipendenza amministrativa e religiosa dei centri urbani più vicini.

Questo suo carattere ne costituisce forse l'interesse maggiore. Il tempio ha poi la fortuna di poter essere datato, grazie all'iscrizione dell'ara votiva che è posta ai piedi della rampa di accesso al tempio.

In realtà si tratta di un piccolo santuario, perché intorno al tempio sono disposti degli impianti di carattere cultuale, che danno al tempio una sua particolare fisionomia; e soprattutto è significativo l'impianto di due triclini (due banchi in muratura). La scoperta fu fortuita, per lo sfruttamento di una cava di lapillo in una zona colpita da bombe[1]. Lo stesso tempio ha subìto,

1) Durante l'incursione aerea che colpì Pompei nell'ottobre del 1943.

sia pur sotto la coltre protettrice del lapillo, un certo danno: ha sofferto moltissimo la parte superstite dell'alzato, e la parte decorativa è stata in parte distrutta.

Si tratta di un tempio dorico, con un pronao e senza opistodomo, e con la cella direttamente collegata al pronao non da una porta in un muro divisorio, ma da due varchi determinati da tre pilastri, dei quali quelli estremi costituiscono l'anta. Il pronao è piuttosto profondo, con l'intervallo tra le colonne allargato; e ciò è indicativo della cronologia del tempio, che come altri minori edifici di culto — nella stessa Pompei il distrutto tempio di Zeus Meilichios e il tempio di Iside, a Cos il tempio B dell'Asklepieion — risente particolarmente di quelle tendenze innovatrici proprie del medio-ellenismo, le quali poi si assommano e si esprimono nell'opera di un architetto fantasioso come Hermogenes. Questi si diede alle più strane innovazioni, quali per esempio quelle del tempio di Zeus Sosipolis, che a Magnesia presenta un pronao tetrastilo nella facciata principale e ha l'altra facciata *in antis:* un sovvertimento di tutti i cànoni architettonici e di tutte le consuetudini costruttive, come nell'allungamento degli interassi delle colonne e quindi nell'allargamento degli intercolumni, con tutte le conseguenze statiche che ciò poteva determinare, tanto ch'egli fu obbligato ad adottare le trabeazioni di legno quando i grandi costruttori selinuntini e agrigentini costruivano colossali templi con grandi banconi di pietra senza nessuna preoccupazione statica.

Anche questo piccolo tempio di Pompei ha risentito di quest'aura innovatrice, per quanto esso sia anteriore ad Hermogenes, nell'allargamento degli intercolumni, che dànno al pronao una grande profondità nei rapporti con la cella.

Oltre agli intercolumni, è determinante per la cronologia la rampa di accesso al tempio, segnata da una iscrizione in dialetto

osco. L'iscrizione dice che i due edili Oppio Epidio e Trebio Ulezio hanno costruito il tempio. Una seconda notizia, più definitiva, la dà l'ara iscritta che è posta ai piedi della rampa di accesso e reca il nome di Maras Atinius, un magistrato già noto nell'onomastica osco-pompeiana, perché è citato nell'iscrizione di una meridiana delle Terme stabiane: questo ci riporta proprio alla seconda parte del III sec., più verso la fine che alla metà del secolo, quando cioè l'uso della lingua osca negli edifici pubblici attesta ancora l'esistenza del comune libero osco e quindi una indipendenza completa dalla crescente invadenza romana.

Accanto all'ara, sui due lati, sono disposti sull'asse di lunghezza del tempio due banchi tricliniari con una mensa al centro, tipici di tutti quegli impianti in giardini e in luoghi sacri che si collegano alle tendenze religiose di associazioni: questi triclini in prossimità di luoghi sacri erano usati per le riunioni di conventicole religiose, che ancora pullulavano nonostante la persecuzione a cui potevano essere fatte segno, e che duravano ancora in età flavia, perché i due banchi tricliniari sono per la loro costruzione assegnabili all'ultimo periodo di Pompei. Ciò dimostra che il tempio fu in funzione ininterrottamente fino al momento della catastrofe, come del resto attesta la fossa sacrificale che si trova fra il banco tricliniare di sinistra e la pedana di accesso e che è stata trovata piena di ossicini di uccelli, cocci di vasi ecc., quindi in piena funzionalità.

Oltre i banchi tricliniari, all'esterno, sul lato destro, nell'angolo fra la fronte del triclinio e il muro della cella è disposta una *schola*, addossata ad un basso pilastro con due plutei; che costituiva l'impianto di una meridiana. E questo è dimostrato anche dal fatto che il pilastro non è posato direttamente al centro della corda dell'arco del sedile della *schola*, ma è spostato, il che è determinato

da ragioni di orientamento. Il tempio è orientato difatti N-S, SE-N, e quindi la meridiana per essere nella normalità delle sue funzioni doveva essere orientata in questo modo.

Il tempio presenta una particolarità costruttiva di grandissimo interesse. Sulla piattaforma cementicia è disposta una banchina sulla quale sono impiantati i muri perimetrali. Questo espediente costruttivo è il cosiddetto *toichobates*, che si ritrova in alcuni templi della Sicilia (Tempio C di Selinunte) e della Magna Grecia (l'Heraion del Sele e l'Heraion di Paestum e forse anche lo stesso tempio dorico di Pompei), ed è un accorgimento evidentemente dettato da ragioni statiche. Poiché il tempio sorgeva su un colle in vicinanza del mare, vicino all'antica foce del Sarno, è evidente che la sua posizione ha determinato l'adozione di questo tipo di costruzione.

Questo, in un tempio ellenistico della Campania non è solo un fatto unico, ma soprattutto costituisce la dimostrazione della fedeltà ad una tradizione costruttiva italiota e siceliota. Che a Pompei questa tradizione sia attestata e mantenuta nella sua piena funzionalità attesta che o doveva esserci una maestranza itinerante o poteva esserci proprio una tradizione costruttiva ispirata alla Sicilia e alla Magna Grecia.

All'interno del tempio, nella cella, vi è un banco di circa 3 metri addossato alla parete di fondo e destinato a sostenere le statue del culto. Quasi al centro della cella vi è un altro banco di minore lunghezza, che fu trovato sfondato per l'azione del bombardamento, ma che era pieno di frammenti di cocci di impasto e di bucchero pesante. Questo può trovare spiegazione, in una volontà di conservare le tracce della più antica installazione del luogo, dell'età del ferro. Anche questo culto delle origini accenna già ad uno spirito conservatore che riconnette l'edificio alle sue più

lontane tradizioni. Il pronao ha gli intercolumni chiusi, non possiamo dire se da un muro o da un pluteo a tutta altezza, perché purtroppo la parte sovrastante del tempio è andata distrutta ed i muri sono conservati solo per l'altezza di un metro. Al muro è addossato un banco coperto di intonaco rosso, lo stesso dei banchi tricliniari, che permetteva forse accesso e sosta a coloro che frequentavano il tempio e non erano ammessi all'interno della cella.

Il muro intermedio fra il pronao e la cella manca perché evidentemente il pronao in un primo momento ha avuto piuttosto una funzione religiosa, visto che i frequentatori non erano ammessi all'interno della cella, cosa che avviene nei templi di culti misterici. La chiusura degli intercolumni è dovuta al proposito di difendere e l'interno della cella e il pronao dalla luce forte e dall'ombra. Inoltre l'*oikos* presenta un'ampiezza interrotta da una colonna, come negli antichissimi templi. Questa singolarità dà all'edificio un aspetto diverso da quello solito. L'edificio ha funzionato fin dal suo impianto.

La divinità cui era destinato il tempio è facilmente riconoscibile perché il frontone, caduto capovolto durante la catastrofe, reca una scultura con la figura di Dioniso; è quindi un tempio dedicato a Dioniso.

Il materiale di costruzione è calcare del Samo per la cella e tufo grigio di Nocera per il fregio.

La parte centrale del fregio restituisce una figura di Dioniso frontale, sdraiata sul terreno ed accostata ad una figura muliebre quasi frontale, con le spalle volte al dio, e ugualmente sdraiata.

È la scena di un *hieròs gámos*.

La figura muliebre indossa un chitone ed ha le gambe coperte dall'ampio *himation* che poi sale sulle spalle fino a velarle la testa. Si appoggia col gomito destro su un timpano, messo di taglio,

appoggiato ad un tirso, che divide in un certo senso simbolicamente la scena, ed allunga la mano sinistra a scostarsi il velo dalla fronte nel gesto di una sposa che si svela. Il volto è girato verso il dio. A sinistra è la figura di Dioniso, con il torso in posizione frontale e le gambe leggermente di profilo, coperte dal mantello; tiene nella mano sinistra un compatto grappolo e nella destra un *kantharos*.

Ai piedi del dio è accovacciato, in atteggiamento confidenziale, un satirello che appoggia la mano sul ginocchio di Dioniso.

Sporge dall'orlo del *himation* della figura femminile un piede nudo; questo ha un suo particolare significato. Verso la divinità corre un erote, che si affretta a salire sul grembo della dea per porgerle il ventaglio. Anche la figura del fanciullo (come il piede femminile) è così realistico che nello sforzo di correre pianta un ginocchio nell'arco del piede della dea. L'erote è seguito da un'oca che batte le ali.

Siamo in un clima domestico più che divino, perché la solennità del momento mistico — *hieròs gámos* — viene minimizzata da questa narrazione così familiare.

Avanza poi trotterellando, sul lato sinistro, una pantera con una zampa alzata verso la figura virile.

Possiamo considerare questa scultura un caposaldo di quella scultura in tufo della quale troviamo a Pompei molti esempi. Essa rivela nell'iconografia e nello stile il carattere del suo tempo, perché vi troviamo anzitutto quella fedeltà al classicismo che è propria di molte opere della Magna Grecia, e questo classicismo di impostazione è mescolato in un eclettismo formale a molti elementi che non sono classici (impressionismo e schemi che ricordano le opere di scultura del medio ellenismo: della scultura tarantina e rodia particolarmente, ma anche dell'asiana, della quale la Campania aveva sentito già una grande influenza).

Sono tutte esperienze che attestano nell'artefice un'educazione non limitativa.

Alcuni motivi inoltre — l'erote che pesta il piede alla dea, l'oca che starnazza — tradiscono uno spirito prettamente campano nello sforzo di ridurre sul piano dell'esperienza quotidiana tutto quello che esula da essa. Si tratta di un lessico domestico tipicamente campano, che dà a questo monumento un accento di autonomia artistica del quale bisogna tener conto.

Lo *hieròs gàmos* dionisiaco è un tema comune a tutta la pittura vascolare e attica e italiota del IV secolo. Un esempio bellissimo è il cratere di Derveni; e molti vasi apuli rappresentano lo *hieròs gámos* di Dioniso e Arianna sempre in un corteo di satiri, o isolati tra il verde della campagna, ma sempre accompagnati da qualche satiro o qualche pantera.

Un solo monumento conosciamo da portare a confronto del frontone pompeiano: è il frontone dì una tomba etrusca di Vulci, interessante perché è una scena funeraria di significato elisio. Il dio e la dea accanto a lui sono rappresentati nella beatitudine dell'Elisio. Ma chi è la dea? Porta come attributi l'oca e l'erote con ventaglio, che sono attributi di Afrodite. E che la dea sia Afrodite è attestato anche dal confronto con una *pelike* apula con scena elisia, ove accanto alla dea è scritto il nome Afrodite. La dea del frontone di Vulcì non è dunque Arianna, ma Afrodite, perché i contrassegni che la definiscono tale non possono essere attribuiti a nessun'altra divinità; e la testimonianza vulcente è categorica per la identificazione della dea nel frontone di Pompei.

Questa è la prima volta che nel tradizionale *hieròs gámos* di Dioniso e Arianna le figura di Afrodite sì sostituisce ad Arianna. Tutto questo ha evidentemente un significato, e un significato deve avere anche il piede nudo della, dea e il fatto che le due divinìtà sono velate.

Tutti questi elementi non sono quelli delle nozze dionisiache, ma ci trasportano in un altro campo, del quale vi parlerà l'amico Pugliese Carratelli.

OLGA ELIA *

II. PROBLEMI DI STORIA POLITICA E RELIGIOSA

Il problema mi si è posto come problema di storia politica prima che di storia religiosa. È facile infatti trovare spiegazioni per la presenza di Afrodite, considerato anche che siamo nel secolo III, quindi in un periodo in cui fatti di sincretismo religioso sono ormai piuttosto comuni; ma il problema più importante mi pare quello della presenza di un santuario, che per la sua struttura si presenta sùbito come sede di un *thiasos*, in un ambiente dell'Italia meridionale non greco.

Olga Elia ha accennato a quella che era la prima domanda che nel '48, quando ci furono le celebrazioni per il bicentenario di Pompei, ci ponemmo tutti, e che forse non era ben fondata: come mai questo santuario dionisiaco, sede di un *thíasos*, sorto prima del *senatus consultum de Bacchanalibus*, è stato in funzione ancora dopo il 186? Vedremo che in realtà il problema non va posto in questi termini. La *quaestio de Bacchanalibus* è legata ad una certa vicenda, e la scoperta di questo santuario contribuisce a chiarirne qualche aspetto; ma escluderei che il famoso *senatus consultum* abbia interferito sulla vita del santuario pompeiano.

Vorrei prima ricapitolare i dati storici.

* La dolorosa scomparsa dell'A. ha impedito la revisione del testo e l'allestimento del corredo illustrativo della presente relazione. L'una e l'altro sono stati curati da Giovanni Pugliese Carratelli e da Giuseppina Cerulli Irelli.

Noi siamo di fronte alla sede di un *thíasos* dionisiaco sorto in Pompei ancora comune libero: sede di un culto importante, rimasto estraneo alla città — il santuario infatti è fuori della cinta urbana — ma riconosciuto dal comune, perché l'edificio, come dicono le iscrizioni della pedana e dell'ara, è stato costruito a spese pubbliche. Sono magistrati del comune libero gli edili che hanno provveduto alla costruzione del santuario.

Un altro aspetto interessante è che — come ha rilevato la Signorina Elia nel suo testo — la costruzione è avvenuta in una fase della vita comunale in cui le magistrature secondarie hanno assunto già un certo rilievo; e questo indica l'inizio di un declino di quella che era la più alta magistratura, quella del *meddix tuticus*.

Un problema si pone subito: donde sia venuto questo culto. Non ci vuole molto a pensare alla Magna Grecia; ma è possibile determinare da quale città? E in quali circostanze?

Siamo tra il 250 e il 220 a.C. Si pensa alla Magna Grecia e si pensa naturalmente a Taranto, perché Taranto in quel periodo è sempre la città più importante, il maggior centro commerciale dell'Italia Meridionale. In quel periodo la devozione di Tolemeo IV alla religione di Dioniso portò in primo piano i misteri dionisiaci in Egitto e richiamò su loro l'attenzione del mondo ellenistico. E certo l'eco della nuova politica religiosa del Philopator raggiunse Taranto, legata ad Alessandria come agli altri grandi empori dell'Oriente greco da intense e continue relazioni commerciali.

Fino ad ora non avevamo nessuna testimonianza di diffusione del culto dionisiaco italiota fuori dalla Magna Grecia anteriormente al secolo II a.C. Questo santuario ci porta alla seconda metà del secolo III; e allora possiamo domandarci se questa diffusione di un elemento cultuale e culturale italiota in una zona su

cui già si allunga l'ombra dèl dominio di Roma, non abbia un significato che poi si chiarisce meglio nell'età successiva, specialmente durante la seconda guerra Punica.

Bisogna ricordare che non molto tempo prima della data che in base ai dati esposti dalla Signorina Elia si può assegnare alla costruzione di questo sacello, v'è stato, nel 282, il famoso episodio dell'esplosione di un attrito, covato a lungo tra Taranto e Roma, con l'attacco alle dieci navi romane che incrociavano nel golfo di Taranto.

Un particolare interessante è che il fatto avvenne, come dicono tutte le fonti, proprio durante la celebrazione delle feste dionisiache. È chiaro che questa è solo una coincidenza, ma mostra come una certa atmosfera religiosa faciliti certe crisi politiche.

Dal 272 Taranto, i Sanniti, i Lucani e i Brettii furono praticamente sotto il dominio romano; e proprio allora si accentuò la diffusione di elementi cultuali e culturali greci fra gli Italici.

Possiamo domandarci se questa diffusione non sia stata favorita da un'interpretazione polemica in senso antiromano di questi aspetti della cultura, della tradizione religiosa ed anche politica della Magna Grecia. Si hanno indizi di ciò per un'età successiva, ma gli antefatti sono in questo periodo.

In altri termini, la mia impressione è che quanto più l'egemonia romana si estendeva sulla Magna Grecia e sulle zone comprese nella Magna Grecia ma abitate da popolazioni italiche, o nelle contermini zone italiche, tanto più queste genti italiche alimentavano la loro ostilità contro Roma con elementi della tradizione italiota religiosa ed anche politica.

A parte queste considerazioni, il periodo in cui mi pare si possa collocare questa penetrazione di culti greci tra gli Italici, e nel caso in specie l'importazione di questo culto dionisiaco di carattere

misterico a Pompei, è l'intervallo tra la prima e la seconda guerra Punica.

Il monumento pompeiano è un indizio importante di questa penetrazione del culto dionisiaco nella Campania osca; ed è importante perché ci trasporta nel periodo che immediatamente precede la *quaestio de Bacchanalibus*.

Mi guarderò bene dal rifare la storia di questa, ed anche di tutte le *quaestiones*, non sempre altrettanto consapevolmente e legittimamente motivate, dei filologi e degli storici circa il *senatus consultum*, la sua origine, la sua portata; ma qualche cosa è necessario che ricordi.

Livio, che nel libro XXXIX narra diffusamente gli antefatti e lo svolgimento della *quaestio*, ricorda l'origine greca dell'introduzione dei misteri dionisiaci in Italia, e primamente in Etruria. Furono introdotti da un «Graecus ignobilis», un greco non appartenente ad un ceto distinto, quindi un greco appartenente al demo di una città italiota: «sacrificulus et uates,... occultorum et nocturnorum antistes sacrorum».

Livio descrive anche gli ὄργια, i riti di queste conventicole dionisiache, che si presentano con i caratteri comunemente attribuiti alle celebrazioni bacchiche: non, in ogni caso, nella forma temperata con cui poi i misteri dionisiaci saranno introdotti o reintrodotti in Roma da Cesare.

Quando i Bacchanalia passarono dall'Etruria in Roma, un episodio richiamò su essi l'attenzione delle autorità romane. L'episodio ha un carattere romanzesco, dalla cui analisi si può qui prescindere. Comunque si siano svolti i fatti, essi portano ad una denunzia al console Postumio e quindi al rapporto di questo al Senato. Il Senato affida la *quaestio* ai due consoli, e così si apre il procedimento.

Quello che qui interessa è che il racconto di Livio mette in risalto come proprio in quel periodo vi sia stata una profonda trasformazione in questi riti, una maggiore loro diffusione, un aumento nelle iniziazioni ed una completa trasformazione di tutta la struttura del *thíasos*. Prima questo culto, che aveva la sua sede in un boschetto ai piedi dell'Aventino, presso la riva del Tevere, il «lucus Stimulae», era riservato alle donne e nell'anno erano soltanto tre i giorni «quibus Bacchis initiarentur»; l'iniziazione avveniva in pieno giorno, e alcune matrone assumevano a turno la funzione sacerdotale.

L'alterazione del culto è dovuta — ed è qui l'interesse della testimonianza circa la penetrazione del culto dionisiaco in Campania, in ambiente osco — all'iniziativa di una Campana, Paculla Annia. È una delle sacerdotesse di turno, ma approfitta della sua temporanea funzione per cambiare tutto. Dichiara che ha ricevuto un ordine dagli dèi e comincia con l'iniziare ai riti bacchici degli uomini i suoi due figli in primis, e poi muta la cerimonia da diurna in notturna, con tutte le conseguenze di una celebrazione del genere nelle tenebre, e invece dei tre giorni per anno destina alle iniziazioni cinque giorni al mese. È facile immaginare che questi riti promiscui, accompagnati da macchinose finzioni (tra cui una specie di κατάβασις εἰς Ἅιδου), ai quali partecipavano anche «nobiles» uomini e donne, abbiano suscitato preoccupazioni nell'autorità romana, non tanto per eventuali trame politiche a cui poteva prestarsi un sodalizio del genere quanto per le violazioni di tradizionali norme morali e religiose.

Livio narra che per effetto del *senatus consultum* del 186 più di settemila *mystai* furono condannati, mentre furono tollerati — e questo si sa dal testo trovato «in agro Teurano» — solo i *thíasoi* che fossero composti al massimo di due uomini e tre donne. Questo

non segnò la fine del culto dionisiaco a Roma, perché in realtà il *senatus consultum* intendeva colpire soltanto certi eccessi offensivi del sentimento pubblico in materia religiosa.

È stato giustamente osservato da Mommsen in poi come nella applicazione del *senatus consultum*, che estendeva la potestà dei consoli anche nel territorio dei federati, sia stato violato quel patto che univa i *socii* a Roma e che sottraeva all'intervento romano il loro territorio. Molti iniziati infatti furono catturati e messi a morte nel territorio dei federati.

Mario Attilio Levi ha però osservato che non si può considerare questo intervento del Senato nel territorio dei *socii* di Roma come una violazione dei patti e come un sopruso; e ha richiamato Polibio, che nel libro VI parla esplicitamente del dovere del Senato di proteggere la *res publica* da ogni ἀδίκημα.

Il *foedus* infatti non è solo un atto politico, ma anche un atto religioso; è lo strumento che attua la *fides* e come tale è sotto la protezione della divinità, e questa tutela non può essere messa in pericolo da atti di empietà. Polibio elenca gli ἀδικήματα: tradimenti, congiure, incantamenti magici, uccisioni a tradimento (προδοσίας, συνωμοσίας, φαρμακείας, δολοφονίας).

Un passo (18) del racconto di Livio è , a questo proposito, particolarmente significativo: «qui… initiati erant et ex carmine sacro praeeunte uerba sacerdote precationes fecerant in quibus nefanda coniuratio in omne facinus ac libidinem continebatur…». Son queste «precationes» un equivalente dei φάρμακα δηλητήρια contro cui si premunivano nel mondo greco come nell'italico tanto i singoli quanto gli stati (si ricordino le *dirae Teiae*).

A Pompei, in ogni caso, non v'è segno di interruzione nel culto: e ciò indica che nell'àmbito del *thíasos* pompeiano non si manifestò alcuno di quei *facinora* che provocavano l'intervento romano

in territorio di *foederati*, e conferma che il *senatus consultum* non era diretto contro i misteri dionisiaci, in quanto istituzione religiosa.

Indipendentemente da ciò, e a sostegno dell'ipotesi di un significato antiromano dato a certi culti o a certi aspetti mutuati dal mondo greco da parte degli Italici, vorrei citare un altro esempio. Anni fa, al Convegno di Napoli sulla monetazione di Paestum, io parlai di Marsia, una cui statua fu trovata a Paestum, mancante delle braccia. Abbiamo una notizia di Servio che ci presenta Marsia come simbolo di libertà, e ricorda che molte città italiche avevano nel foro una sua immagine col braccio destro levato in alto. Anche il Marsia di Paestum mostra chiaramente che il braccio destro doveva essere levato in alto.

Marsia rappresentava la volontà di libertà degli Italici contro Roma, o indicava qualcosa di più?

Quello che mi colpisce è il particolare del braccio destro levato, perché da molti studiosi è stata richiamata l'attenzione su questi θεοὶ ὑπερδέξιοι; e Oliver ne ha dato un'interpretazione molto interessante quando ha indicato particolarmente la funzione di Zeus e di Athena ὑπερδέξιοι come protettori della libertà nella democrazia.

A Cirene ho trovato un frammentino di iscrizione estremamente importante perché è il resto di un rituale in cui sono indicati i sacrifici da fare a varie divinità del pantheon cirenaico, e tra questi ci sono Athena e Zeus con l'epiclesi ὑπελλαῖοι, vale a dire col braccio sinistro levato in alto. Io interpreto ciò come segno antitetico a quello del braccio destro, pensando che Cirene era uno stato eminentemente aristocratico. Credo che qui si sottolinei l'importanza della *pars laeva* che era quella sacra ai culti ctonii, quella

che appunto ci aspettiamo in un ambiente dove erano profondamente radicate le istituzioni gentilizie e il culto degli antenati.

Quindi io mi domando se Marsia, un sileno del corteo dionisiaco, sia stato assunto dagli Italici perché era una figura mitica il cui nome richiamava quello dei Marsi, o non piuttosto come un θεὸς ὑπερδέξιος dionisiaco di origine italiota, simbolo di libertà in funzione antiromana o meglio in opposizione a quella Roma che non riconosceva i diritti degli Italici.

Degno di nota, a questo proposito, mi pare il valore che i soci italici dànno al nome *Italía* nella guerra sociale. Penso ad una contrapposizione dell'Italia a Roma. Le monete coniate dai Sanniti, che portano l'iscrizione *Viteliú*, hanno nel D/ proprio l'immagine di Bacco. Può essere una coincidenza, ma va segnalata.

La cosa più notevole è che troviamo Marsia anche nel Foro romano. La statua di Marsia vi è stata collocata, ed è stata riprodotta su monete coniate in Roma, dopo la caduta di Silla, vale a dire quando comincia in Roma una reazione favorevole agli Italici. Questo mi pare che convalidi l'interpretazione di Marsia ὑπερδέξιος come figura non specificamente legata alla confederazione degli Italici, ma simbolo del concetto di libertà anche in Roma.

Dal santuario dionisiaco di Pompei ci viene uno stimolo ad approfondire la ricerca sulla diffusione e l'importanza della civiltà greca fuori dalle zone colonizzate. Noi abbiamo esaminato spesso la penetrazione di elementi italioti tra gli Italici, ma sempre nell'àmbito della Magna Grecia; credo che ora dovremmo estendere questa ricerca oltre la Magna Grecia, tra le comunità italiche indipendenti.

GIOVANNI PUGLIESE CARRATELLI

IL DIBATTITO

G. ZUNTZ
C. DE SIMONE
L.A. STELLA
P. MENNA
G. CAMASSA
G. ZUNTZ
P. MORENO
A.D. TRENDALL
M. GIGANTE
P. BOYANCÉ
W. BURKERT
E. CONDURACHI
F. DI BELLO
P. MORENO
F.H. PAIRAULT MASSA
F. GRAF
L.A. STELLA
M. PENSA
C.G. FRANCIOSI
E. LEPORE
F. MON TANARI
P. COSENZA
F. PRONTERA
E. LANGLOTZ
D. SABBATUCCI
M. DETIENNE
M. SCHMIDT
G. PUGLIESE CARRATELLI

Günther Zuntz:

Assumerò la parte dell'avvocato del diavolo, riguardo allo studio, specialmente interessante per il diavolo, della storia delle religioni. Questo studio cambia gli scopi ed i metodi come la moda femminile. «Totem e tabù» «il re divino», «mito e rituale», rite de passage, the year-god, la psicologia del Freud, del Jung; gli archetipi; la sociologia; il bisogno del comune di assicurarsi la fertilità; la dominante paura della morte: su questi concetti e assunzioni la storia delle religioni dondola in su e giù; e come l'uno concetto e l'altro arriva sulla cresta, fatti, osservazioni ed opinioni sono costretti ad adattarsi alle teorie in voga.

Non sarebbe preferibile, semplicemente, con mente aperta e percezione realistica, contemplare le cose, lasciarle parlare il loro proprio linguaggio e vederle nel loro contesto?

Facciamo l'applicazione all'orfismo. A quale orfismo? Il mio, il tuo, il suo, il nostro? Quello di Proclo, di Olimpiodoro? Oppure, mille anni prima, quello di Platone, di Pitagora — il quale non esisteva? *Orfismos* è una voce greca non esistente, e sono molto pochi gli Ὀρφικοί. Ma esisteva qualche cosa chiamata ὀρφικά. Vediamo cosa esisteva. Prima, nel 440 a.C. circa, (vi prego di scusarmi se ripeto delle cose elementari, perché bisogna avere un fondo solido alla base) abbiamo una testimonianza per la Magna Grecia: il passo notissimo di Erodoto (II,81) sulla proibizione in Egitto e fra certi Greci di sepolture in veste di lana. È giusto dedurre da questo passo che esistevano nel V sec., in Magna Grecia, ὄργια cioè delle comunità di culto, e riti cosiddetti orfici e bacchici. Erodoto afferma che veramente erano egizi e di li adottati dai Pitagorici.

Abbiamo qualche nozione della figura e del culto di Dioniso-Bacco; ma quali erano le idee evocate nel V o IV sec. dal termine ὀρφικός? In primo luogo Orfeo era quello che è anche oggi, la figura mitica personificante la potenza della musica; l'eroe il cui canto commosse persino le divinità dell'Inferno. In seguito a ciò furono a lui attribuiti dei *poemata* in stile esiodeo (la Theogonia), che descrivevano la storia del mondo e degli dei. L'esistenza di questi poemi nell'età in questione (ma non l'esistenza di tutto quello che i neoplatonici avevano) è attestata da una citazione in Platone e dal papiro di Derveni; un poema, particolarmente, sul ratto di Kore, da un papiro Berolinese; e la parte che narrava la nascita di Dioniso e la sua morte per mezzo dei Titani è attestata da una allusione nel papiro di Guroh, del 250 a.C. circa. Oltre a questi poemi epici, e dopo il modello de *Le Opere e i giorni*, esistevano dei poemi che descrivevano riti e metodi efficaci contro la potenza degli Inferi, idoneamente ascritti a lui che «*descendit ad Inferos*». Ivi la dominante idea era di evitare e rimuovere ogni contaminazione e quindi ogni genere di φόνος, cioè anche di sacrifici e nutrimenti sanguinosi; insomma, il *βίος ὀρφικός*.

Sappiamo da Euripide, da Platone e da Teofrasto, che queste prescrizioni furono eseguite e propagate da missionari, e che tutto questo era su un livello basso e di bassa reputazione. La nozione che Platone possa dovere qualche cosa a questi riti e *poemata* orfici, questa nozione era possibile per Proclo, non è possibile per noi. I prodotti di una religiosità ansiosa e bassa come ispirazione del Platone! *Credat Iudaeus Apella.*

Il basso livello religioso e sociale del βίος ὀρφικός è abbondantemente evidenziato dagli autori or ora citati. A paragone delle poesie epiche anche lo scarso valore poetico delle poesie orfiche è chiaro dalle citazioni che abbiamo e, per giunta, sulla base di una considerazione elementare come segue. Queste poesie non sono conservate. Ma se avessero avuto valore, non sarebbero state perdute, e noi non leggeremmo Omero, ma invece Orfeo.

Insomma: non avevano grande effetto, e ancora come fattore religioso. Ricordatevi la critica a Omero di un famoso cittadino della Magna Grecia, Senofane. Omero ed Esiodo — disse — attribuirono agli dei tutto quello che fra gli uomini è più vergognoso: furti, adulterio ed inganno; un argomento,

questo, nella lotta per la purificazione della religione, Comunque gli dei di Omero ed Esiodo sono degli innocenti e quasi dei bambini *modogeniti*, a confronto di quelli dei miti orfici. Eppure non polemizzò contro essi Senofane; evidentemente perché non erano importanti. Omero ed Esiodo determinavano le idee e le azioni, ma Orfeo, a quanto pare, era di poco rilievo.

Allora, se vogliamo comprendere la religione essenziale della Magna Grecia, l'orfismo mi pare che non dovrà essere nel centro della nostra attenzione.

Carlo De Simone:

Vorrei fare alcune osservazioni puntuali per sottoporre alla vostra attenzione alcuni dati riguardanti la diffusione di culti misteriosofici, probabilmente di origine tarantina (e comunque sicuramente dorica), in territorio messapico. Noi possediamo, come noto, numerose iscrizioni messapiche in cui l'appellativo *tabara* «sacerdotessa» può essere seguito: dal nome divino in genitivo *Damatras*[1] (a); dall'aggettivo *Damatria* (-*i*(*o*)-(*v*)*a*), derivato dal nome divino stesso, in nominativo o genitivo (*tabara damatria*[2]; *tabaroas damatrioas*[3]) (b). L'appellativo *tabara* (masch. *tabaras* è, come ho avuto occasione di illustrare proprio qui a Taranto[4], sicuramente di origine indoeuropea (**to-bhorā*, **to-bhoros*; cfr. umbro *arfertur* ed il celtico **Ate-berta* «offrande, sacrifice»; lat. *offerre* e consente una spiegazione solo nell'ambito delle leggi fonetiche della lingua messapica. Il secondo termine, *Damatras* (a) e *Damatria (-i (o)(v)a)* (b),

1) Cfr. C. DE SIMONE, in H. KRAHE, *Die Sprache der Illyrier* II (Wiesbaden 1964), Nr. 51 (Gnathia). Il genitico *Damatras* è preceduto dall'incerto *prespolis* nell'iscrizione DE SIMONE, *op. cit.*, Nr. 31 (Valesio).

2) Cfr. DE SIMONE, *op. cit.*, Nr. 50 (Valesio): *IM* 12.116 (Mesagne; C. SANTORO, *Studi Ling. Sal.* 7, 1974/75, p. 244 egg.); *IM* 14.l22 (Valesio; C. SANTORO, *Archivio Storico Pugliese* XXVII I-IV 1974, p. 517 egg.).

3) Cfr. DE SIMONE, *op. cit.*, Nr. 131 (Mesagne); *IM* 14.114 (Valesio; O. PARLANGÉLI, *Indogerm. Forsch.* 70, 1965, p. 181 sgg.).

4) Cfr. *Le genti non greche della Magna Grecia* (Atti dell'undicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1971), Taranto. 1972, p. 135.

è invece, secondo me, un imprestito dorico in messapico, irradiato da Taranto, che si oppone alla forma *Dumatira/Damatura* (Daunia e Peucezia)[5], a mio avviso di origine balcanica (regione onomastica «sud-orientale» [«illirica»] di Katičić)[6].

L'interesse, nell'ambito della nostra discussione, risiede nel fatto che le iscrizioni messapiche di questo tipo, che hanno ormai raggiunto un numero considerevole, tale cioè da consentire affermazioni generali di una certa portata, ci attestano indiscutibilmente il fenomeno della ieronimia del nome proprio, tipico dei misteri eleusini. Le iscrizioni messapiche del tipo *tabara damatras* (a) e *tabara damatria/tabaroas damatrioas* (b) vanno intese come «sacerdotessa di Demetra» (a) e «sacerdotessa demetrica» (aggettivo!) (in nominativo o genitivo) (b). È ben noto il confronto con l'iscrizione greca (Siracusa) Θεοδούλη Δημήτρια[7].

Il fenomeno della ieronimia messapica, rilevato per la prima volta dallo studioso tedesco A. von Blumenthal[8], ha avuto ora una luminosa conferma in una nuova iscrizione messapica di Valesio pubblicata da O. Parlangèli[9] (*tabaroas damatrioas*), la quale è iscritta in un disegno interpretato rettamente dall'Autore come una torcia a cinque fuochi, indizio dell'esistenza di culti misteriosofici.

Abbiamo dunque, concludendo questo mio breve intervento, la prova della diffusione di culti misteriosofici di origine dorica (tarantina) in territorio propriamente messapico. Va rilevato che il fenomeno religioso greco (culto di Demetra) si è inserito in una tradizione (di origine indo-europea) che è solo messapica (*tabara*).

6) Cfr. C. DE SIMONE, *St. Etr.* XLV (1977), p. 225.

5) Cfr. DE SIMONE, *op. cit.*, Nr. 144 b, 155, 102 (Vieste Garganico), 221 (RUVO). Si noti [*Da*]*matira* in Mesagne (*IM* 12.15; C. SANTORO, *Archivio Storico Pugliese* XXII I-IV, 1969, p . 14 sgg.).

7) *Not. Scavi* 1907, p. 756.

8) *Indogerm. Forsch.* 54 (1936), p. 99 sgg.

9) Cfr. nota 3 (*IM* 14.114).

Luigia Achillea Stella:

Non intendo dilungarmi sui problemi generali, che pure sarebbero di fondamentale importanza, soprattutto i due problemi chiave: che cos'è l'orfismo; e il problema cronologico dei miti e dei riti orfici. Mi fermerò soltanto su quanto più strettamente, dato il carattere del Convegno, attiene alla Magna Grecia.

Per la Magna Grecia — e mi riferisco all'interessante relazione del prof. Sabbatucci — il problema di una unità culturale mi sembra in confronto ad Atene straordinariamente complesso per la dispersione e complessità politica e culturale della Magna Grecia ed anche per un altro fattore, la presenza di Pitagora. Questa presenza, solidamente provata, può far sorgere una questione, a mio avviso, molto importante: l'orfismo c'era in Magna Grecia prima di Pitagora, o l'orfismo in Magna Grecia è arrivato con Pitagora ? Pitagora, il quale ha portato in Magna Grecia, e forse in Grecia stessa, la dottrina della trasmigrazione delle anime che, a mio modesto avviso, è strettamente legata anche al tabù delle carni. Il problema dell'eventuale inserimento di Pitagora in un orfismo preesistente potrebbe complicarsi con la domanda se esisteva un orfismo prima, o se esistevano correnti sotterranee iniziatiche simili all'orfismo in quell'ampio spazio religioso che si enuclea in Magna Grecia intorno al culto di Demetra.

Io non sono una specialista di studi sulla Magna Grecia, e non so quanto importante sia in Magna Grecia il culto di Dioniso, mentre so dell'importanza in Magna Grecia e in Sicilia del culto di Persefone. Non arrivo però a dire come il prof. Zuntz in un libro recente su Persefone che le laminette cd. «orfiche» non sarebbero tali, ma solo pitagoriche.

Questo pitagorismo si inserisce indubbiamente su un terreno fertile, ma non sappiamo se questo è un terreno dove c'è già l'orfismo.

I nostri documenti orfici sono tutti di datazione non troppo alta, e quindi non precedenti all'arrivo di Pitagora.

Questo elemento pitagorico in Magna Grecia mi pare abbia una grande importanza, anche perché pone molti interrogativi sui rapporti tra orfismo e politica. L'orfismo ha continuato ad essere estremamente

vitale anche quando il tentativo « aristocratico » iniziato da Pitagora è fallito; è fallito, ma il pitagorismo è continuato. Sono degli interrogativi che, io credo, andrebbero approfonditi nell'ambiente peculiare della Magna Grecia.

Pietro Menna:

È noto che Stazio, nelle sue *Silvae*, accenna al culto di Demetra come veniva praticato a Neapolis

Tuque, Actaea Ceres, cursu cui semper anhelo
Votivam taciti quassamus lampada mystae

L'epiteto *Actaea*, adoperato da Stazio, ha indotto autorevoli studiosi a supporre che verso la fine del V secolo a.C., durante la dominazione ateniese, la Demetra Thesmophoros venerata a Neapolis venne assimilata alla dea di Eleusi: in suo onore vennero istituiti riti misterici.

Ma qual era la natura di questi misteri?

A suo tempo il Macchioro affermò che «i misteri eleusini furono trapiantati ed ebbero vigore proprio a Napoli dove si celebrava la festa delle fiaccole». Si potrebbe quindi supporne — e lo ha supposto a suo tempo il Foucart — che il rito sommariamente descritto da Stazio riproducesse il dramma mistico che veniva celebrato in Eleusi, il cui ricordo ci è stato tramandato dal retore Lattanzio: «*His (Isidis) sacris etiam Cereris simile mysterium, est, in quo, facibus accensis, Proserpina requiritur et, ea inventa, ritus omnis gratulatione et taedarum iactatione finitur*».

Un argomento a favore di questa tesi si potrebbe desumere da un passo di Cicerone (*De Nat. Deor.*, II , 24, 62) interpretato dal Le Bonniec nel senso che a Roma, nel I secolo a.C., venivano celebrati riti misterici ricalcati su quelli eleusini e che a tali misteri era iniziato lo stesso Cicerone. La triade romana di Cerere, Libero e Libera, sotto l'influsso dei misteri e del culto demetriaco di Eleusi, dovette mutarsi nella triade ellenica di Demetra, Dioniso e Kore, e non è da escludere che

sacerdotesse napoletane. — quelle stesse che secondo Cicerone (*Pro Balbo*, 24, 55) Roma soleva scegliere a Neapolis e a Velia, gli unici centri della Magna Grecia dove il culto di Demetra aveva mantenuti intatti gli originari valori greci — abbiano contribuito a mutare il volto della triade romana.

Ma qual era il contenuto escatologico di questi misteri? A tale proposito è opportuno tener presente che nel 1965, in questa sede, il prof. Boyancé, a proposito delle laminette orfiche trovate in Magna Grecia, ricordava che secondo alcuni studiosi, nelle tombe dove furono rinvenute quelle laminette erano sepolti, non degli orfici, ma dei pitagorici. Ma — egli osservava — il contenuto mitico delle laminette, l'immagine dell'al di là, dove regna essenzialmente Kore ed è presente Eubouleus, non offre nulla di specificamente pitagorico. Non vi si trovano le divinità pitagoriche, quali Apollo e le Muse, né dottrine come quelle del numero e dell'armonia delle sfere. D'altra parte, le laminette sono state ritrovate, non soltanto in Magna Grecia, ma anche a Creta, a Roma e in Tessaglia. Tutto ciò potrebbe far pensare a un centro di diffusione diverso dall'Italia meridionale e che potrebbe essere Eleusi.

Ne risulterebbe rafforzata la nota tesi, peraltro non condivisa dal Rohde, ma sostenuta da vari autori i quali hanno affermato che in una epoca imprecisabile, da collocarsi tra l'ottavo e il sesto secolo, avvenne in Eleusi, in corrispondenza del grande travaglio sociale e spirituale che affaticò la società greca, una profonda trasformazione del vecchio rito magico-agrario, dovuto all'aggiunta di un nuovo elemento più spirituale e universale rispondente alla nuova corrente orfico-dionisiaca: ipotesi tanto più ragionevole se è vero, com'è stato asserito, che Dioniso era associato a Demetra e Kore nei misteri eleusini.

A suo tempo il Pettazzoni osservò che alla propagazione dell'orfismo in Magna Grecia forse fu preparato il terreno delle condizioni etnico-religiose, nel senso che reagirono in certo qual modo gli elementi di una religiosità indigena anellenica, ch'era principalmente, a quanto pare, di carattere agrario e ctonico, ed incline, come tale, ad accogliere le voci di un escatologico misticismo. Se ne potrebbe dedurre che l'esistenza di siffatte condizioni etnico-religiose abbia potuto favorire la propagazione

di un culto misterico venato di orfismo, come sembra sia stato quello eleusino. Ma è doveroso aggiungere che su questa tesi, la quale pone la diffusione dell'orfismo in Italia in relazione di causa e d effetto con la fioritura di culti ctonii in certe zone, come per es. Locri, il prof. Pugliese Carratelli almeno nel 1964, non era affatto d'accordo.

Concludendo: per quanto riguarda questi due punti e cioè la possibilità che in Magna Grecia venissero celebrati riti misterici ricalcati su quelli eleusini e che tali riti abbiano avuto lo stesso contenuto escatologico e soteriologico dell'iniziazione eleusinia (tesi, quest'ultima, esclusa da alcuni studiosi, come il Festugière, il quale ha ammesso però l'esistenza di « filiali » del culto eleusino in Asia Minore) gradirei conoscere l'autorevole parere del prof. Sabbatucci.

Giorgio Camassa :

La relazione di Marcel Detienne ha illustrato puntualmente la natura del fenomeno pitagorico e ha messo in evidenza i tratti distintivi di un movimento filosofico-religioso che rifiuta tanto la dieta alimentare quanto i valori socio-politici della città tradizionale per contrapporvi un genere di vita che si configura o come rinunzia ascetica al mondo, in vista della purificazione dell'anima, o come tentativo di riformare dall'interno l'universo della polis[1]. Per parte mia, intenderei soffermarmi rapidamente su due capitoli della Vita di Pitagora[2] di Porfirio, da cui emerge un quadro

1) Questa interpretazione del Pitagorismo era già stata proposta da M. DETIENNE in *La cuisine de Pythagore, Arch. de Sociol. des Relig.* 29 (1970). pp. 141-162, contributo poi ripreso nel volume *Les Jardins d'Adonis*, Paris 1972, pp. 71-113 [ora in tr. it., *I Giardini di Adone*, Torino 1975, pp. 47-80]; cfr. anche *Entre bêtes et dieux, Nouv. Revue de Psychanalyse* 6 (1972). pp. 231-246. dove il Pitagorismo è studiato come un movimento di protesta, omologo all'Orfismo e simmetrico al culto dionisiaco e alla corrente di pensiero cinica, che rigetta la definizione dello status dell'uomo come intermedio tra quello della divinità e quello dell'animale. [Per un ulteriore approfondimento delle analisi relative al misticismo greco, v., dello stesso autore, *Dionysos mis à mort ou le bouilli rôti*, *ASNP* s. III, 4 (1974), pp. 1193-1234].

2) Naturalmente i due episodi qui analizzati vanno letti nel più ampio contesto

delle relazioni fra ordine naturale e ordine sociale che contribuisce a chiarire la valenza specifica del Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου. Prima di scendere in dettagli è opportuno rammentare per esteso il passo in questione:

εἰ δὲ δεῖ πιστεύειν τοῖς ἱστορήσασι περὶ αὐτοῦ παλαιοῖς τε οὖσι καὶ ἀξιολόγοις, μέχρι καὶ τῶν ἀλόγων ζῴων διικνεῖτο αὐτοῦ ἡ νουθέτησις. τὴν μὲν γὰρ Δαυνίαν ἄρχτον λυμαινομένην τοὺς ἐνοίκους κατασχών, ὡς φασί, καὶ ἐπαφησάμενος χρόνον συχνόν ψωμίσας τε μάζῃ καὶ ἀκροδρύοις ὁρκώσας τε μηκέτι ἐμψύχου ἐφάπτεσθαι ἀπέλυσεν. ἣ δ'εὐθὺς εἰς τὰ ὄρη καὶ τοὺς δρυμοὺς ἀπαλλαγεῖσα οὐκέτ' ὤφθη παράπαν ἐπιοῦσα οὐδ' ἀλόγῳ ζῴω. βοῦν δ'ἐν Τάραντι ἰδὼν ἐν παμμιγεῖ νομῇ κυάμων χλωρῶν ἐφαπτόμενον, τῷ βουκόλῳ παραστὰς συνεβούλευσειν εἰπεῖν τῷ βοῒ τῶν κυάμων ἀποσχέσθαι· προσπαίξαντος δ'αὐτῷ τοῦ βουκόλου καὶ φήσαντος οὐκ εἰδέναι βοϊστὶ λαλεῖν, προσελθόντα καὶ εἰς τὸ οὖς προσψιθυρίσαντα τῷ ταύρῳ οὐ μόνον τότ'ἀποστῆσαι τπῦ κυαμῶνος, ἀλλὰ καὶ αὖθις μηδέποτε κυάμων θιγεῖν, μακροχρονιώτατον δ'ἐν Τάραντι κατὰ τὸ τῆς Ἥρας ἱερὸν γηρῶντα διαμεμενηκέναι τὸν ἱερὸν καλούμενον βοῦν, τροφὰς σιτούμενον ἃς οἱ ἀπαντῶτες ὤρεγον.

(Porph. *VP* 23-24 Nauck)[3].

La natura «orfica» di Pitagora (δέδεικται τὴν Ὀρφέως ἔχων ἐν τοῖς θηρίοις ἡγεμονίαν αὐτὰ καὶ κηλῶν αὐτὰ καὶ κατέχων τῇ ἀπὸ τοῦ στόματος

delle storie prodigiose che illustrano lo straordinario potere esercitato da Pitagora sugli animali.

3) Pressoché identica è la versione fornita da Giamblico, *VP* 60-61 Deubner. La comune fonte è, senza ombra di dubbio, Nicomaco cfr., ad es., E. ROHDE, *Kleine Schriften* II, Hildesheim-New York 1969 (= Tübingen-Leipzig 1901), p. 135; H. JÄGER, *Die Quellen des Porphyrios in seiner Pythagoras-Biographie*, Diss. Zürich, Chur, 1919, p. 41 sg.; 1. LÉVY, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris 1926, p. 92. Come è noto, Rohde riteneva Nicomaco (che, a suo parere, avrebbe attinto dall'Aristotele del Περὶ τῶν Πυθαγορείων, da Neante e, soprattutto, da Aristosseno) un compilatore scrupoloso e fededegno; giuste riserve al riguardo ha espresso W. Burkert nel suo fondamentale *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (tr ingl. riv. e aggiorn. di *Weisheit und Wissenschaft*), Cambridge Mass. 1972, p. 101.

τῆς φωνῆς προϊούσῃ δυνάμει afferma Giamblico *VP* 62, sottolineando la sapiente utilizzazione delle risorse orali da parte del Maestro) viene qui alla luce con estrema chiarezza, e la sua proposta di modelli di vita «ortodossi» agli stessi animali veicola una precisa *Weltanschaaung*. L'orsa daunia si è resa colpevole di atroci misfatti contro gli abitanti della zona; per riportare l'ordine turbato, Pitagora stabilisce anzitutto un rapporto confidenziale con l'animale, com'è consentaneo alla sua natura di θεῖος ἀνήρ[4], in secondo luogo offre all'orsa nutrimenti vegetali e non carnei, infine le fa promettere che non toccherà mai più un essere animato (ἔμψυχον).

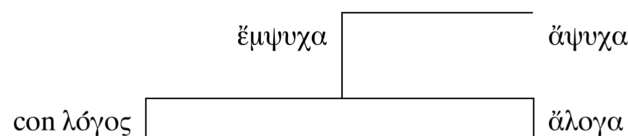
È evidente che una logica implicita regola cosi il catechismo pitagorico come la morfologia del racconto (dunque il comportamento dell'orsa):

a) il mondo della natura si divide in ἔμψυχα e ἄψυχα;

b) è indispensabile che nessuno degli esseri animati rechi danno ai propri simili, indipendentemente dal fatto che questi siano ἄλογα o esseri dotati di λόγος;

c) gli ἔμψυχα che non devono in alcun modo intaccare l'ambito cui appartengono, possono servirsi, per soddisfare le proprie necessità, solo di ἄψυχα.

Se ne deduce un circuito « economico » cosi schematizzabile



in cui l'opposizione pertinente non è affatto quella essere dotata di λόγος / essere ἄλογον, ma l'altra ἔμψυχον / ἄψυχον[5].

Convertita al verbo pitagorico, l'orsa si comporta in modo *esemplare*: se prima arrecava danno agli uomini, ora non osa assalire nemmeno un

4) In generale, su questo tema, cfr. L. BIELER, Θεῖος ἀνήρ I, Darmstadt 1967 (= Wien 1935), p. 104 e sgg.

5) Entrambe le opposizioni ritornano nel Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων composto da Porfirio in età posteriore. Pötscher, che, dopo Bernays, ha cercato di ricostruire da questo trattato il perduto Περὶ εὐσεβείας di Teofrasto, ritiene che tanto II 10, 21-

animale bruto, al quale è legata dal fatto di essere ἔμψυχον come quello, e ci appare in tutto rispettosa del precetto impartitole da Pitagora nell'atto stesso in cui la nutre di pane d'orzo e frutti arborei[6].

L'imposizione di una simile dieta non è certo casuale: al termine del viaggio di trasferimento dalla Siria in Egitto, come narra Giamblico (*VP* 17), i marinai, cui Pitagora si è unito, lo sollevano in alto con profonda venerazione e lo depongono nel punto in cui la rena appare più pura; quindi elevano davanti a lui un altare improvvisato dove distribuiscono ogni specie di frutti, come per offrire le primizie del carico della nave (καὶ αὐτοσχέδιόν τινα βωμὸν πρὸ αὐτοῦ πλάσαντες ἐπινήσαντές τε ὅσων εἶχον ἀκροδρύων οἷον ἀπαρχάς τινας κατατιθέμενοι τοῦ φόρτου).

Quando i marinai si sono allontanati, il Maestro non si astiene (ἀπέσχετο) più oltre dai frutti che gli stanno davanti, ma ne mangia a sufficienza. Come si sarà notato, i frutti disposti formano un emblematico

11, 21 Nauck (dove compare il termine ἔμψυχα) quanto II 2, 17-19 e II 51, 10-18 Nauck (in cui ricorre la espressione ἄλογον ζῷον) siano in realtà citazioni da Teofrasto (Theophrastos, Περὶ εὐσεβείας Leiden 1964, pp . 25 sgg . e 50 sgg.). Più in particolare, per quel che concerne la formula ἄλογα ζῷα, Pötscher afferma che Porfirio non ne farebbe mai uso per esporre le proprie convinzioni circa il rapporto uomo/animali, visto che egli, a differenza di Teofrasto, sostiene a più riprese che le bestie son dotate di λόγος; pertanto, la contraddizione fra le dichiarazioni teoriche del Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων (in specie nel III libro) e la terminologia del cap. 23 del Πυθαγόρου βίος, dove ricorre l'espressione ἄλογον ζῷον, andrebbe spiegata, a suo giudizio, sia alla luce del fatto che Porfirio riproduce meccanicamente nella biografia la versione delle sue fonti e, comunque, si studia di mettere in rilievo lo straordinario ascendente di Pitagora, sia ammettendo una reale evoluzione nel pensiero del filosofo neoplatonico (p. 67 e sg.).

6) Come ognuno sa, l'episodio dell'orsa daunia ammansita da Pitagora ricorda molte analoghe storie miracolose in cui un santo cristiano addomestica una belva. Si deve pensare in questa caso ad una coincidenza puramente fortuita? Sarebbe qui fuor di luogo approfondire tale questione e mi limito perciò a rinviare alle autorevoli — quanto discordanti — formulazioni di E. ROHDE, *op. cit.*, p. 135 n. l, R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählugen*, Stuttgart 1963 (= Leipzig 1906), p. 82 n. 1, O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, *RGVV* 8.1, Giessen 1909, p. 127 n. 2 e, quindi , *Antikes Gottmenschentum*, in *Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendb.* 2 (1926), p. 637 (= *Ausgew. Schriften* II, Amsterdam l973, pp. 177-8);. v. anche G. MÉAUTIS, *Recherches sur le Pythagorisme*, Neuchâtel 1922, pp. 46-8;

sacrificio incruento e, dato questo altrettanto significativo, gli alimenti con cui Pitagora, nutre l'orsa si identificano almeno in parte con quelli dei quali si ciba egli stesso in condizioni di necessità. In ambedue i casi, la dieta alimentare (nei suoi rapporti impliciti o espliciti con l'atto sacrificale, che ne costituisce la fondazione e la legittimazione) mi pare rivelatrice di un interesse ideologico[7].

Veniamo al capitolo successivo. Qui Pitagora vede un bue pascersi, fra gli altri vegetali, anche di fave e subito interviene a porre fine al triste pasto (e ad impedire la violazione del comandamento che fa divieto agli ἔμψυχα di recar danno ai propri simili). Egli si rivolge al bovaro pregandolo di dissuadere l'animale dal cibarsi di tale alimento e, di fronte all'ironica rimostranza di quello, che afferma di non saper parlare la lingua dei buoi, si avvicina alla bestia e le sussurra all'orecchio alcune parole: da allora in poi il bue non si nutre più di fave[8], ed anzi viene accolto nel tempio di Era a Taranto (da tutti chiamato «il bue sacro di Pitagora») dove mangia le vivande offertegli dai visitatori — che Giamblico, *VP* 61, designa come ἀνθρωπίναι[9].

Le due storie veicolano un messaggio per certi versi analogo, in quanto contrappongono, in successione narrativa, alla fase della confusione cannibalesca (il simile mangia il proprio simile) il momento in cui, grazie all'opera di Pitagora, il discreto emerge dal continuo gli ἔμψυχα

7) L'interesse ideologico credo sia da ravvisare non solo nella proposizione di una prassi sacrificale e di una dieta alimentare «vegetariane», ma anche (come penso di dimostrare in un prossimo articolo) nella terminologia impiegata per designare i cibi offerti e consumati.

8) Sul divieto di cibarsi delle fave, cfr., ad es., dopo il fondamentale studio di A. DELATTE, *Faba Pythagorae cognata, Serta Leodiensia*, Liège-Paris, 1930, pp. 33-57, M. MARCOVICH, *Pythagorica*, in *Philologus*, 108 (1964), pp. 29-39, DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, *cit*, pp. 96-100 [= *I Giardini d'Adone*, pp. 60-63], BURKERT, *Lore and Science*, *cit.*, pp. 183-185 (e v., dello stesso autore, *Homo Necans*, Berlin-New York 1972, p. 314).

9) Niente più che un semplice accenno ai due episodi è in J. HAUSSLEITER, *Der Vegetarismus in der Antike*, *RGVV* 24, Berlin 1935, p. 140; puntuali considerazioni circa la leggenda del bue tarantino svolge invece DETIENNE, *op. cit.*, p. 110 [= p. 681. [In generale, sul rapporto uomo/animali nel pensiero antico, vedo ora annunziato per il 1976 uno studio di U. DIERAUER, *Tier u. Mensch im Denken der Antike*].

si cibano esclusivamente di essere non dotati di ψυχή). L'orsa daunia si astiene non solo dal recar danno agli uomini, ma anche dall'assalire gli animali bruti in cui, dopo l'incontro con il Maestro, vede i suoi «fratelli»; il bue tarantino, una volta riconosciuta la regola fondamentale che impedisce ad un essere ἔμψυχον di mangiare il. proprio simile, viene umanizzato a pieno titolo. Accanto alla similarità, mette tuttavia conto di notare le differenze. Non è casuale che l'orsa si orienti verso lo spazio *aperto* dei monti e dei boschi e, per converso, il bue da lavoro sia accolto nel *recinto templare* e così accomunato in tutto e per tutto alla società umana. I due animali si situano infatti agli antipodi in quella sorta di bestiario mitico che può essere attribuito ai Pitagorici (e non solo ad essi): la prima resta nonostante tutto selvaggia; il secondo è l'animale vicino per eccellenza all'uomo. Ne fa fede la diversa dieta alimentare, che nell'un caso consiste fondamentalmente in cibi «naturali», nell'altro in vivande uguali a quelle degli uomini. Conseguentemente, l'orsa, che riconosce l'evidente parentela fra gli uomini e tutti gli animali, ivi compresi quelli bruti, si astiene da un cannibalismo che si potrebbe definire *di primo grado*; il bue, comprendendo che, anche fra i vegetali, esistono esseri similari a lui e dunque alimenti illeciti, non incorre in un cannibalismo *di secondo grado*.

Resta ora da chiedersi quale significato specifico sia da attribuire al fatto che protagonisti dei due episodi edificanti sono proprio gli animali. Solo rispondendo a questo interrogativo si riesce a penetrare fino in fondo la sostanza ideologica delle storie proposteci. La ferocia bestiale di cui dà prova l'orsa nei confronti degli uomini appare simmetrica a quella di cui si macchia costantemente la comunità umana opprimendo e uccidendo gli animali: la denuncia della sanguinaria ferocia e del cannibalismo di cui sono ree le società politiche *tradizionali* viene illustrata rovesciando i termini consueti del rapporto uomo/animale e proponendo al primo dei due l'immagine della sua quotidiana violenza nella forma di un racconto in cui è l'uomo a subire la furia dissennata della bestia. Solo l'intervento miracoloso di Pitagora pone fine così alla catena dei misfatti dell'animale… come alle pratiche bestiali della società umana. Più complessa mi sembra la morfologia dell'altro episodio, permeato da. una logica non dell'*opposizione*, ma della *distinzione*. Non si vuole dire con ciò che cessi di operare l'opposizione fondamentale ἔμψυχον / ἄψυχον, soltanto essa

tende a precisarsi, una volta stabilità l'omogeneità fra gli esseri animati e ciò che a prima vista mostra una natura del tutto differente. A tale scopo viene prescelto il bue da lavoro che, già vicino all'uomo, deve tuttavia l'integrazione a pieno titolo nello spazio (il tempio) e nella cultura (le vivande) degli uomini unicamente al fatto di astenersi da un alimento proibito perché, nonostante le apparenze, legato al genere umano da una comunanza di origine e di statuto. È solo la rinunzia ad un cannibalismo più ascoso, ma non per questo meno lugubre, che vale all'animale la qualifica di essere «umano». Lo scarto tra la bestialità che insidia costantemente quanto occultamente l'uomo, impedendogli di accedere alla condizione di «vero uomo», e la purezza finalmente conquistata grazie a una precisa scelta di vita che fa dell'uomo ciò che deve realmente essere è omologo alla distanza che, nel caso del bue, separa lo status di essere-vicino- all'uomo in senso generico da quello di fratello dell'uomo a tutti gli effetti[10].

Inevitabilmente, il tentativo di penetrare l'ideologia radicata nelle due parabole sottrae ad esse una parte del loro fascino ambiguo, perché equivale a occultare, almeno in un primo momento, l'ambivalenza di cui sono pregne al fine di illuminare il senso riposto che esse racchiudono. L'operazione è tanto più rischiosa in quanto gli animali sono lungi dal costituire, nel passo ora esaminato, i simboli di una razionalità astratta, che in essi si traveste per celebrare i fasti del «de te fabula narratur», ma costituiscono invece le funzioni di una logica eminentemente concreta. In conclusione, l'interesse precipuo di questi episodi risiede nel fatto che essi statuiscono la fratellanza di tutti gli esseri qualificabili come ἔμψυχα non

10) Come si può notare, il Pitagorismo rifiuta drasticamente la definizione canonica del rapporto natura/società e si propone il compito di abbattere gli steccati eretti dall'ideologia ortodossa della polis al fine di separare l'umano dal non-umano. [Il radicalismo del suo programma, d'altra parte, rende *solo più chiaro* il dato incontrovertibile che ogni società umana costruisce la sua categoria di natura non in termini astratti, bensì in funzione così delle proprie esigenze strutturali come dell'immagine di se stessa che intende accreditare: su questa problematica, anche se da un angolo visuale diverso, v. la penetrante analisi di PIERRE VIDAL-NAQUET, *Bêtes, hommes et dieux chez les Grecs*, in L. POLIAKOV (a c. di), *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, Paris-La Haye 1975, pp. 129-142].

nella forma di un comandamento rivolto al suo naturale destinatario, ma in quanto unità narrative costruite *du côté des animaux* piuttosto che *du côté des hommes*, e proprio per questo meno patentemente, ma più efficacemente, paradigmatiche.

Günther Zuntz:

La relazione del prof. Burkert mi pare ha mostrato tutte le qualità di conoscenza, intelligenza e immaginazione che ci aspettavamo dall'autore di *Weisheit und Wissenschaft*. Ciò non vuol dire che io personalmente sono convinto di tutte le sue proposte; al contrario, rimangono dubbi e differenze considerevoli. Queste differenze richiedono una discussione lunga e particolareggiata[1]. Io spero di avere in privato delle discussioni utili col prof. Burkert e se altri colleghi e colleghe fossero interessati, saranno benvenuti.

1) Nel frattempo, una tale mia discussione è stata pubblicata nei *Wiener Studien*, N.F. 10 (1976), pp. 129-151.

Paolo Moreno:

La relazione del prof. Adorno ha inteso tra l'altro configurare in senso politico sociale quei circoli iniziatici di ispirazione orfica che cadevano nella condanna di Platone. Il contributo dello storico dell'arte antica, a questo proposito, può essere quello di identificare una di tali aree privilegiate di conservazione e diffusione della tradizione orfico-dionisiaca, nella organizzazione della produzione artistica, il che viene a coincidere con certi giudizi negativi di Platone sulle arti contemporanee, che lo stesso Adorno in altra sede ha contribuito a chiarire.

In primo luogo le scuole di pittura e scultura che conosciamo nella Ionia, ad Atene, ad Egina, ad Argo, a Sicione, hanno nella loro struttura una impronta esoterica: il lungo apprendistato per i pittori, che a Sicione raggiungeva i dieci anni, e il graduale passaggio del bronzista dal

ruolo di «fonditore» (*chalkeus*) alla qualifica di «incisore» *toreutes*) o di «plasticatore» *plastes*) e quindi di «artefice di statue» (*andriantopoios*), fanno pensare ai successivi livelli di perfezionamento dell'iniziato; la fedeltà esclusiva e persistente a determinate convenzioni, come il tetracromismo in pittura o certe leghe del bronzo di cui non sapremmo riconoscere i fondamenti pratici, la fede cioè nella formula e la immutabilità delle tecniche, accomunano il procedimento degli artisti a quello delle scuole mediche e dei circoli magici; infine la trasmissione sotterranea di alcuni espedienti per disegnare la figura umana e risolvere la composizione e la prospettiva, accanto alla pubblicazione dei trattati, avvalora il confronto della letteratura tecnica con i prontuari degli indovini, dei maghi e dei maestri di iniziazione.

Se passiamo dall'esame delle strutture al nucleo della teoria dell'arte in Grecia, troviamo che in architettura come nelle arti figurative alla base di ogni formulazione estetica c'è un sistema di proporzioni, cioè di numeri. Non è un caso che i frammenti superstiti del «canone» di Policleto siano stati accolti dal Diels fra i Pitagorici. Direi di più, che il primo artista per il quale sia documentato un sistema di simmetria è Pitagora, lo scultore di Reggio, nella prima metà del V secolo. La componente pitagorica, entrata dalla Magna Grecia nella diatriba sull'arte, si esalta e si arricchisce nel IV secolo con la simbologia del Kairos che compendia la tendenza a ridurre i rapporti tra le parti della figura a numeri irrazionali: di qui la convergenza momentanea e instabile di ogni equilibrio estetico. Ma bisogna aggiungere che il Kairos era stato proposto come divinità (*theos*) già nel V secolo da un inno sacro di Ione di Chio, che ne faceva l'ultimo nato dei figli di Zeus, in una visione che poco aveva da spartire con l'ortodossia olimpica. Un'interpretazione in chiave mistica del Kairos ci porta infatti in ambiente orfico. È una figura alata la cui velocità di spostamento è analoga a quella di Eros nel passo di Aristofane, citato dal prof. Adorno, come esempio di parodia di una cosmogonia orfica; il significato oscilla nella esegesi antica tra quello del tempo momentaneo (*kairos* in senso proprio) e quello del tempo come durata (*chronos*), di cui non c'è bisogno di sottolineare l'importanza nella concezione orfica; a ciò si aggiunge l'attributo della bilancia, che è lo

strumento della psicostasia, e soprattutto l'instabile appoggio della figura su di una sfera, che richiama la situazione dei Dioscuri nel rilievo orfico di Ianuaria.

Qualcosa di più concreto tocchiamo quando affrontiamo il problema prosopografico. Nella prima metà del IV secolo abbiamo a Sicione una genealogia di artigiani del metallo e poi di artisti, che esordisce con un personaggio di cui si è conservata solo la radice del nome in una iscrizione di Delfi: *Lys-* e che continua con *Lysippos* e *Lysistratos*: si tratta di una famiglia di iniziati ai misteri del *Lysios*, l'ipostasi di Dioniso «Liberatore» che si ritiene maggiormente legata alle manifestazioni creative ed alla «divina mania». Ancora un'altra generazione e troviamo nella stessa discendenza un *Phanes*, il cui nome ripete esplicitamente quello del protogenio della teogonia orfica. La constatazione che i membri di un tiaso sono d'origine di quella scuola di bronzisti che Plinio chiama *secta*, ha da un lato un valore storico immediato per introdurci alla complessità dei problemi della produzione artistica, in un'età che gli storici dell'arte antica troppo sommariamente considerano laica, ma soprattutto l'episodio si lega ad una remota tradizione locale, aprendo uno spiraglio sui tramiti che possono aver condotto alla spiritualità orfica da sistemi anteriori a quello esiodeo.

Gli specialisti dell'arte dei metalli e della fusione ripetevano le proprie origini dalla attività in Sicione di Dipoino e Stilli, nati a Creta, secondo la tradizione, attorno al 580. Tali personaggi erano considerati figli di Dedalo, partecipando direttamente di quel clima, non sufficientemente esplorato ai fini della teoria dell'arte in Grecia, che attinge ai miti dei Dattili e dei Telchini, geni delle miniere e artefici industriosi del bronzo, che si confondono coi Cureti del Peloponneso e coi Cabiri, e sono soprattutto ricordati come autori di formule magiche e rituali, cioè appunto alle origini della corrente orfica. Anche per i rapporti con la Magna Grecia, un nesso non meno evidente dell'incidenza avuta da Pitagora di Reggio nella formulazione della simmetria, è quello stabilito all'inverso dalla tradizione che vede Clearco, il bronzista di Reggio maestro di Pitagora, allievo a sua volta di Dipoino e Scilli, iniziatori della plastica a Sicione.

Se accettiamo dunque che gli artisti partecipano in qualche misura

alle correnti mistiche italiote e della Grecia propria, le scuole possono diventare di per sé indicative dei canali di diffusione del messaggio orfico. Rispetto anzi agli ambienti iniziatici e magici, le genealogie degli artisti hanno il pregio di uscire presto dall'anonimato che avvolge tanta parte della restante tradizione, e di rivelarci invece attraverso l'attività dei singoli pittori e scultori e la personalità dei rispettivi committenti un preciso ruolo politico.

Arthur Dale Trendall:

Desidererei fare alcune piccole osservazioni in merito alla relazione della dott.ssa Schmidt sull'orfismo nella pittura vascolare italiota.

È da notare che i vasi di grandi dimensioni (soprattuto i crateri a volute) decorati con scene funerarie non si trovano nella ceramica apula prima del 360 circa a.C. e, benché i vasi che si riferiscono al mito (invece del culto) di Orfeo — cioè Orfeo fra i Traci, la morte di Orfeo — risalgano al V sec. a.C. come per esempio il cratere di Anagni del Pittore della Danzatrice di Berlino, o all'inizio del IV sec., come il cratere di Taranto con la morte di Orfeo, i vasi che raffigurano Orfeo nell'oltretomba non appaiono prima della metà del secolo. Il primo vaso che rappresenta un naiskos — cioè il monumento funerario del defunto — è il cratere Mus. Brit. F 283 attribuibile al P. dell'Ilioupersis e databile intorno al 360 a.C. Da questa epoca in poi i vasi decorati sul lato principale con il defunto dentro un naiskos, circondato dai genitori, parenti o amici che recano varie offerte e sul lato B con due (o quattro) figure analoghe intorno ad una stela, diventano sempre più frequenti — sono forse i più tipici dei vasi apuli di grandi dimensioni — e vorrei sapere che cosa ha ispirato la loro apparizione verso il 360 a.C. Anche alla metà del secolo risalgono i due primi vasi cosiddetti orfici — il cratere Napoli 3222 e Karlsruhe B 4 — che possono essere collocati stilisticamente fra i pittori di Licurgo e di Dario.

È interessante anche da notare che quasi tutti i vasi illustrati dalla dottoressa Schmidt sono di fabbricazione apula; salvo il cratere di Lentini, di cui l'interpretazione della scena resta un po' incerta (secondo il mio parere la figura è più probabihnente Apollo che Orfeo), tutti gli altri

vasi erano dipinti da pittori apuli, soprattutto dai pittori di Ganimede e di Baltimore, che hanno avuto una notevole predilezione per scene dell'oltretomba. Io mi domando perché nella ceramica campana e pestana di quest'epoca — cioè nelle due principali fabbriche dell'ovest — ci manchino completamente rappresentazioni del culto di Orfeo, mentre quelle del culto dionisiaco sono assai frequenti. Forse il culto di Orfeo è fiorito soltanto nell'Apulia e soprattutto a Taranto; possiamo forse vedere anche qua l'influenza di Archita, governatore della città a quest'epoca e inventore della *platage*, una specie di sonaglio che forse è identificabile con l'oggetto che si vede così frequentemente sui vasi apuli e che ha una forma che rassomiglia un po' ad una scaletta, talvolta chiamata anche uno xilofono, e non estranea al culto orfico.

Un ultimo commento. Il cratere a volute, già sul mercato tedesco raffigurante la figura di un citarista (Orfeo o Apollo) seduta dentro un tempietto a quattro colonne ioniche (bisogna distinguere tra un tempio o tempietto ed un naiskos funerario che è normalmente rappresentato in un modo un po' diverso) è stato fortemente ridipinto; io non ho nessuna fiducia nella rappresentazione della testa che indossa un berretto frigio, dipinta sulla base del monumento; una tale testa non trova nessun confronto su tutti gli altri naiskoi (di cui vi sono oltre seicento) e secondo il mio parere è più probabilmente un'aggiunta moderna.

Vorrei di nuovo congratularmi con la dottoressa per la sua splendida relazione, che ha messo in rilievo l'importanza della ceramica italiota, e soprattutto di quella apula o tarantina, per la nostra conoscenza dei culti della Magna Grecia. Tra poco uscirà il libro del compianto prof. Switter dell'Università di Berkeley, nel quale darà una nuova ed ampia interpretazione delle rappresentazioni dell'oltretomba sui vasi apuli e del significato dei vari oggetti tenuti dagli offerenti o esposti nel naiskos del defunto. Quest'opera darà certamente un notevole contributo alla nostra comprensione del culto dei morti nella Magna Grecia.

Marcello Gigante:

La relazione del Burkert ha toccato tutti i punti fondamentali che sono stati offerti dal nuovo documento pubblicato da Foti e Pugliese

Carratelli e, poiché l'interpretazione di queste tabelle è in particolare riferita ai misteri orfici bacchici, vorrei prima di tutto fare una piccola postilla alla relazione cosí ricca di Adorno sul *locus classicus* del *Fedone* 69 C sui ναρθηκοφόροι e i Βάκχοι per specificare che βάκχος, che nella nuova tabella ipponiate ricorre con μύστης, più che colui che ha rettamente filosofato mi pare il seguace di Orfeo, come risulta da un frammento di Euripide (472, 15 N.[2]) βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς e, specialmente, dall'*Ippolito* di Euripide (953 s.): Ὀρφεά τ' ἄνακτ' ἔχων | βάκχευε. Per quanto riguarda più specificamente la bellissima relazione del Burkert e la tavoletta di Vibo, edita in modo esemplare da Foti e Pugliese Carratelli (e può considerarsi, credo, l'autentica gemma della raccolta di tali documenti della autentica dottrina orfico-bacchica), vorrei rilevare quanto segue, non nell'ordine in cui ha esposto il Burkert. Prima di tutto, il valore di λευκά nella espressione λευκὰ κυπάρισσος (v. 3). Recentemente si è scritto un lungo articolo per dimostrare che vale 'lucente' (e tutta la documentazione è richiamata anche dal Pugliese Carratelli e in una nota del *Persephone* di Zuntz); ma per il motivo fondamentale che il cipresso si trova presso la fonte cui non bisogna avvicinarsi, non mi pare che si possa dire 'lucente', rimane sempre *invisa cupressus*, anche se nell'aldilà si trova, per così dire, trascolorato. L'altro rilievo esegetico riguarda i custodi che ἐν φρασὶ πευκαλίμαισι (v. 8) chiederanno che cosa l'iniziato cerchi all'Ade funesto: Vorrei suggerire che questi custodi possano richiamare l'eschileo μέγας Ἅιδης nelle *Eumenidi*. Per quanto riguarda la professione di fede nella linea 10 (ho un po' di remora a parlare di versi, perché, come avete visto, sono versi un po' difettosi) — il verso su cui Sabbatucci ci ha intrattenuto stamattina e che è stato ridiscusso dal Burkert — sappiamo che nelle tavole di Petelia e Farsalo o di Creta la formulazione è Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος oppure Γᾶς υἱός ἠμι καὶ Ὠρανῶ.

Ora Pugliese Carratelli nel suo commento ha ricordato che nella tavoletta di Ipponio c'è Βαρέας, ὑὸς Βαρέας invece di γῆς o γᾶς. Il Burkert nel foglio che ci ha distribuito ha messo un punto interrogativo a Βαρέας. Vorrei spendere una parola per difendere Βαρέας: Pugliese Carratelli ha ricordato che βαρεία come attributo di γῆ si

trova in un luogo di Kleidemos in Teofrasto; ha anche ricordato che in una tabella di Turi, ricordata e illustrata poco fa ampiamente dal Burkert, troviamo questo verso certamente dalla interpretazione difficile:

κύκλο‹υ› δ’ ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργα | λέοιο

cioè troviamo l’aggettivo βαρυπενθής che inevitabilmente, a mio parere, ci richiama il Βαρέας. Ora βαρυπενθὴς κύκλος abbiamo udito che è di difficile interpretazione; si tratterà forse del κύκλος τῆς γενέσεως del ciclo della nascita, del ciclo della generazione che l’iniziato abbandona; ora βαρυπενθής è un termine rarissimo e credo che possa ricondurci a βαρεία della tavoletta di Ipponio. Arrighetti nella sua bella traduzione di una scelta di testi, pubblicata qualche anno fa, traduce la frase ‘il cerchio, che dà pesante dolore, e aspro’; quindi, probabilmente si tratta di quel ciclo della generazione che in un altro frammento orfico della raccolta di Kern, mi pare il 230, gira come la ruota del destino, da cui l’uomo esce dopo la morte e ottiene il soggiorno beato nell’Ade. Quindi anche a non vedere una suggestione pitagorica in Βαρέα pensando al peso del corpo umano, all’ ἄχθος, mi pare che questo parallelo forse possa rimettere in discussione almeno il punto interrogativo del Burkert.

Chi sia poi il χθόνιος βασιλεύς che abbiamo visto in vece della χθονίων βασίλεια degli altri testi, il χθόνιος βασιλεύς che consente alla creatura di bere l’acqua del lago di Mnemosyne e che appunto viene a prendere il posto di Persefone, sembrerebbe facile intuire: si tratta di Ades-Dioniso, come nel noto frammento eracliteo che è stato richiamato nella rassegna Ὀρφικά dal Pugliese Carratelli ma potrebbe forse anche richiamare quel Ζεὺς ἄλλος che in un passo delle *Supplici* di Eschilo è nell’Ade e δικάζει τἀμπλακήμαθ’… ὑστάσας δίκας. Se questo ha un po’ di probabilità, la questione toccata anche dal Burkert della identificazione della ὁδὸς ἱερά con la Διὸς ὁδός avanzata già dall’*editor princeps*, forse questa identificazione del χθόνιος βασιλεύς può essere strettamente congiunta con la esegesi di ὁδὸς ἱερά. Sembrerebbe un nesso elementare eppure questo nesso ὁδὸς ἱερά non è attestato. Possiamo ricordare le ὁδοὶ ἱεραί di Eleusi e di Delfi, ma vogliamo dire che se questo richiamo alla Διὸς ὁδός della seconda Olimpica è plausibile — come il Burkert accetta ed anch’io accetto pienamente convinto —

allora si potrebbe suggerire di vedere in questo χθόνιος βασιλεύς il Κρόνος di cui parla, dopo, Pindaro, quel πατὴρ μέγας perché Pindaro dice che la Διὸς ὁδός è παρὰ Κρόνου τύρσιν e, successivamente, parla appunto di Κρόνος, sposo di Rea, che è nella sede dei beati. Quindi forse questa identificazione potrebbe anche agevolare l'esegesi del passo pindarico, che è molto controversa, perchè l'espressione ἱερὰ ὁδός nei contesti poetici o filosofici non è mai attestata. Una espressione topica è quella della ὁδὸς ἴση, la via sempre uguale che troviamo nei poeti e nei filosofi, in Anassagora, Aristippo e anche in un poeta cretese dell'età imperiale.

Quindi, se questo richiamo viene accettato, vorrei suggerire l'identificazione del βασιλεύς con Κρόνος. Infine, l'acquisizione che la lamina d'oro con le istruzioni per l'aldilà si poneva sul petto, non solo corregge l'opinione, che si trova spesso nei manuali, che le lamine venissero deposte presso il cranio o nella mano destra (ciò è escluso dalla ricostruzione che Foti ha pubblicato nella *Parola del Passato*) ma ci fa ripensare alle Baccanti giustamente evocate dal Burkert, a un particolare delle Baccanti che correndo di notte sulle montagne stringevano al seno un cerbiatto, incarnazione del dio, e ribadisce quel fondo comune di dionisismo e orfismo, che è stato cosí bene illustrato dal Burkert.

Pierre Boyancé:

Je voudrais faire quelques réflexions sur les tablettes orphiques. L'exposé de Mr. Burkert est une étude magistrale des textes et moi, je suis de l'avis qu'on n'avance pas dans l'étude de l'antiquité sans s'en tenir strictement aux textes; ensuite peuvent venir les généralisations, les exemples, les vues amples, mais enfin les deux sont nécessaires et, du reste, les deux sont réunies dans la communication de Mr. Burkert aussi bien qu'une quantité d'observations, qui ne sont pas toutes justes peut être (mais qui toutes devaient être présentées) et puis, en même temps, des vues d'ensemble. Mr. Burkert conclut que, en définitive, ces tablettes, si discutées, doivent être qualifiées d'orphiques; c'est un point de vue qui n'est pas

partagé par tout le monde. Pour ma part, je suis tout-à-fait d'accord avec Mr. Burkert sur ce point. Nous avons-là des tablettes orphiques, ce poème sur l'audelà, qui doit avoir une action dans l'au-delà; à qui l'attribuer en Grèce? De préférence au poète que tous les textes nous présentent comme celui qui a donné précisément aux Grecs des poèmes sur ce thème; c'est la vraisemblance qui l'exige; à cette vraisemblance de principe s'ajoutent, par exemple, toutes les allusions que Platon a pu faire à ces poètes qui produirent une multitude de textes de livres selon lesquels il y a des moyens d'agir dans l'aude-là; oe sont des textes fameux de la *République* que j'ai commentés; on peut les voir dans mon *Culte des Muses* et je n'y reviens pas.

Je suis tout à fait de son avis, mais si quelqu'un était d'un avis contraire il a toute liberté de le soutenir.

Un des points les plus importants de la découverte capitale qui vient d'être faite à Hipponion et pour laquelle il faut saluer l'archéologie italienne, c'est assurément ces mots sur lesquelles Mr. Burkert s'est justement attardé, c'est le vers 16, si je le lis bien, de cette tablette, ou se trouve la mention des *mystai kai bacchoi; bacchoi*, à lui seul, nous oblige à penser que les mystes en question sont des mystes qui, d'une façon ou d'une autre, sont plus ou moins initiés à un Dionysos; quel Dionysos, c'est un point dont on peut débattre; mais je crois que, désormais, il n'est pas possible de contester que Bacchos-Dionysos a sa part dans l'explication des tablettes orphiques.

Pour ma part, je voudrais seulement présenter une observation tout-à-fait de détail; mais elle se raccordera à un voeu que j'avais émis au cours d'un précédent Congrès.

Mr. Burkert a fait une juste plaoe, à un moment donné, dans son exposé, au mythe célèbre de la *République*, qui a très probablement des sources nombreuses. Platon est venu en Grande Grèce, où il a pu puiser un certain nombre de ces sources; et moi, ce n'était pas, si je m'en souviens bien, sur l'élément orphique que j'avais insisté, mais c'était sur l'élément de cosmologie donné à des Moirai, qui ont un rôle cosmique, qui ne sont pas, simplement, les Moirai qui veillent sur le destin de l'individu, mais les Moirai qui règnent sur le cosmos. Dans le mythe de la *République* ces Moirai président au cosmos.

Et alors j'ai rappelé qu'il a été trouvé, sur le sol de la Grande Grèce, en différents endroits, et je crois dernièrement encore à Héracléa, une série de documents qui ont été commentés, tour à tour, par F. Cumont, par P. Wuilleumier et par moi-même et que Mr. Burkert n'ignore pas.

Ce sont des disques de terre-cuite qui présentent toute une série de symboles; au sommet de ces symboles, il y a un croissant qui désigne la lune et une autre figure, qui désigne le soleil; entre les deux se trouvent trois bâtonnets. Evans, le premier, avait pensé qu'il y avait là les trois fuseaux de Moirai. Et son intuition a été confirmée par un disque que j'ai plusieurs fois commenté, qui est au Musée de Brindisi et qui rappelle, par l'accumulation de symboles, tous ces monuments dont je viens de parler. Ce type de disque (dont vous pouvez voir un assez grand nombre d'exemplaires au Musée même de Tarente) est beaucoup plus grand, beaucoup plus explicite, il y a encore là le soleil et la lune et il y a entre le soleil et la lune cette fois non pas simplement trois bâtonnets mais trois bustes de figures où il est presque nécessaire de voir les trois Moirai, que Platon mentionne dans le mythe de la *République*. Mais quelqu'un autre qui viendra au jour aura l'honneur de continuer ce que j'ai suggéré; justement Mr. Burkert, qui connaît ces monuments et ce sera peut-être lui qui, beaucoup plus jeune que moi, pourra vous parler de la chose.

Je passe maintenant à la relation de M.lle Schmidt et à sa remarquable présentation de la céramique italiote dans la mesure où elle nous renseigne sur Orphée. Nous avons vu défiler devant nous de très belles images, dont certaines étaient connues, mais beaucoup, pour ma part, m'apparaissaient pour la première fois. De cette enrichissement il faut féliciter celle et ceux qui nous l'ont donné.

Le problème majeur que me semblent poser ces vases qui nous montrent *Orphée aux Enfers*, c'est de savoir exactement quel rapport on peut établir entre cette source d'information capitale et l'autre, dont il a été question hier, c'est-à-dire les tablettes orphiques. Il me semble que c'est là le problème majeur sur lequel il conviendrait d'attacher spécialement notre attention: *Orphée aux Enfers*. Pour nous il a surtout d'importance, après toute la littérature et même la musique, après l'opéra de Gluck *Orphée aux Enfers*, cet Orphée, qui veut déhvrer Eurydice et qui n'y

arrive pas. Et bien, c'est évidemment le contraire de ce qu'eut l'Orphée orphique, qui réussit à fléchir la déesse des Enfers et à obtenir pour ses initiés qu'elle leur donne une place d'élus. Cela s'explique assez bien, je crois, si on se souvient d'un article déjà ancien qui me paraît toujours bon, de mon collègue et confrère Jacques Heurgon, qui a montré, je crois avec raison, que la version la plus ancienne de la légende c'était Orphée fléchissant les Dieux infernaux. Moi-même, dans le livre où pour la première fois j'ai eu à parler de ce problème, je veux dire mon livre de 1936 sur le culte des Muses, j'ai souligné cet aspect des vases de l'Italie du Sud, qui est que Orphée est un Orphée qui tantôt semble obtenir des Dieux des Enfers ce qu'il veut pour ses initiés, ou qui tantôt peut-être aussi est dans l'au-delà, (cela reste un peu incertain), en train de charmer les élus, car si nous nous reportons à la description du sixième chant de l'Enéide de Virgile, nous retrouvons aussi aux Enfers ce poète dont le rôle est alors de charmer les élus. Je pense que c'est la thèse que j'avais soutenue dans le premier chapitre de mon *Culte des Muses* que la légende d'Orphée est essentiellement destinée à célébrer la puissance, je ne dirais pas magique (quelqu'un m'a reproché d'avoir abusé de ce mot) mais tout de même incantatoire des poèmes orphiques, dont je pense que les tablettes sont des exemples, La poésie orphique est beaucoup plus vaste et il y a toute une littérature; déjà Platon parlait dans la *République* d'un «ὅμαδος βίβλων», d'une masse de livres mais, enfin, ce qui reste pour nous le point central de cette littérature c'est la littérature relative aux Enfers, et d'abord un poème que nous avons perdu, mais dont, peut-être, certains éléments ont été retrouvés dernièrement sur un papyrns qui est conservé, je crois, à Bologne; mais le plus important ce n'est pas cette κατάβασις, ce sont naturellement pour nous, dans l'optique d'histoire religieuse, où nous nous plaçons ici, les fameuses tablettes. Je pense que c'est la puissance de ces tablettes sur la reine des Enfers que célébrent ces représentations figurées; il faut chercher une explication centrale: c'est celle que j'ai proposée il y a bientôt quarante ans, et que je me permets de trouver encore peut-être valable.

Voilà un premier point que je voulais dire à propos de ces représentations qui nous ont été montrées. Donc, de ce que nous a dit

M.lle Schmidt, il y a en particulier quelque chose qui a retenu mon attention, c'est-à-dire le rapprochement qu'elle a fait avec la découverte récente, dans une tombe de Callatis, d'un squelette qui tenait dans sa main un rouleau et d'une représentation où apparaissait justement aussi ce rouleau. Je regretterais d'abord, pour ce papyrus de Callatis, que nous n'en sachions encore rien; il a été signalé d'abord par les Roumains dans la revue *Dacia*; Charles Picard à Paris, en a donné uu écho très important dans la *Revue Archéologique* et, le premier, il a suggéré un rapprochement entre les tablettes orphiques, qui sont une sorte de guide des Enfers ou, comme je viens de l'indiquer, une formule d'introduction auprès de la Déesse des Enfers, un rapprochement fort important entre ce que nous connaissions par les tablettes et ce nouveau rouleau dont nous ne savons pas, malheureusement, ce qu'il contient. Il a été question de cela en 1962 dans le *Bulletin de Correspondance Hellénique* sout la plume de Georges Daux dans sa *Chronique*, et depuis on ne sait rien de nouveau si ce n'est que ce papyrus a été envoyé malheureusement en Russie où il a, peut-être, reçu des soins tellement scientifiques qu'on peut être inquiets pour son existence, car on a là tout de même une découverte capitale. Voila le second point que je voulais indiquer, en soulignant justement que Charles Picard avait déjà eu cette idée, qu'a retrouvé ce matin l'oratrice qui nous a présenté toutes ces belles images. Ce sont les deux points que je voulais mettre en relief en ce qui concerne la questions des vases, et je ne peux qu'exprimer, pour conclure, un voeu qui est le voeu que ce magnifique matériel soit mis le plus tôt possible à la disposition des savants.

Je voudrais dire quelques mots aussi à propos du sanctuaire dionysiaque qui vient d'être découvert et qui a été à la fois présenté du point de vue archéologique, par M.lle Olga Elia et dans un encadrement historique, également remarquable, par Mr. Pugliese Carratelli.

Je crois, que la liaison avec l'affaire des Bacchanales s'impose et je n'entends pas contester la justesse des rapprochements proposés. Je crois que tout ce qui est de la répression même des Bacchanales pour le problème juridique de savoir comment elle a pu amener certaines modifications, même parfois une disparition du culte de Dionysos, il

faut regarder de près, car le texte même du Senatus consultum me semble admettre une persistance de certames formes de ce culte. Mr. Pugliese Carratelli me dementira si je me trompe. Il me semble bien qu'il est admis que certains cultes se seront tout de même maintenus. Voilà le premier point que je voulais remarquer. Ensuite je voudrais présenter une observation de détail sur ce qui se fait à Rome; d'abord, quel que soit le rôle de l'Italie du Sud, il faut aussi donner une place, comme on vient de vous le dire du reste, à l'Etrurie où le rôle de *Pustlos*, équivalent de Dionysos, est aussi très grand; je signale qui'il y a quelques années a paru dans la *Revue des Etudes Latines*, sur ce point, un article excellent de Mr. Jacques Heurgon sur ce Dionysos en Etrurie.

Dans notre fouille de Bolsena nous avons trouvé une inscription qui est assez brève, à dire vrai, puisqu'elle se compose d'un mot, mais ce mot est étrusque. Nous avons trouvé aussi un relief du type des reliefs Campana, qui représente un Dionysos barbu, les pieds nus et qui donne à boire avec ses deux mains à deux griffons qui l'encadrent; de ce relief nous avons trouvé un exemplaire entier et les fragments d'un autre exemplaire. Donc je crois qu'il ne faut pas oublier ce rôle de l'Etrurie, d'autant moins que je crois me souvenir que dans le récit de Tite-Live toute l'affaire commence par la venue d'une espèce de magicien, de sacrificateur qui vient d'Etrurie. Alors, naturellement la Grande-Grèce a joué son rôle, mais je ne pense pas qu'elle sera jalouse si je dis qu'il faut aussi faire une place à l'Etrurie. Enfin, pour finir sur cette affaire de répression des Bacchanales, il y a un détail qui m'a paru frappant dans l'exposé de Mr. Pugliese Carratelli, c'est la mention qu'il fait, à un moment donné, à propos de ces horreurs qu'on imputait à Rome aux sectateurs de Dionysos, de ces cavernes souterraines; alors là je me demande et je crois que déjà le Père Festugière, avant moi, s'était demandé s'il n'y aurait pas une déformation en vue de l'effet sur l'opinion publique d'un fait qui était réel, c'est l'utilisation daus le mystère de Dionysos d'un antre. Je me permets de rappeler qu'il y a quelques années devant l'Académie Pontificale d'Archéologie j'ai présenté une communication où j'ai groupé tous les textes que je connaissais; depuis il y a eu d'autres travaux, qui montrent le rôle important que jouaient les antres dans

le culte de Dionysos et je pense que ce que raconte Tite-Live ce sont les broderies médisantea qu'on avait faites sur un thème réel: on savait vaguement que les initiés se réunissaient pour la cérémonie dans des antres et on a conclu qu'ils se livraient là à'toutes les horreurs possibles, bien que, en notre année 1974, ces horreurs seraient malheureusement considérés quelquefois par certains avec une coupable indulgence.

Walter Burkert:

Signore, signori, io sono molto interessato dai nuovi materiali presentati dalla dott. Schmidt; vorrei soltanto fare una considerazione terminologica; mi sembra che la dott.ssa Schmidt sia stata molto prudente, forse troppo, nell'uso del termine orfismo. Per es., abbiamo l'anfora del pittore di Ganimede con Orfeo e il mystes seduto con il libro orfico in mano; abbiamo un altro vaso della stessa tomba col miracolo dionisiaco; la dott. Schmidt commentava: «questo è dionisiaco, dunque non impariamo niente sull'orfismo». Questa è la mia domanda: c'è un'alternativa corretta? Dionisismo o orfismo sono dalle espressioni moderne, corne tutti gli «ismi». Per i Greci Orfeo e Dioniso non possono essere una alternativa, per la semplice ragione che Dioniso è un dio e Orfeo un profeta. Non ci può essere profeta senza dio, non ci sono misteri orfici senza divinità; queste divinità dei misteri orfici possono essere Kore oppure Dioniso, oppure Kore e Dioniso ambedue. Nella pittura vascolare italiota funeraria abbiamo sempre Dioniso, qualche volta Orfeo; direi che questi culti sono orfici e dionisiaci, allo stesso tempo, ὀρφικά καὶ βακχικά, come diceva Erodoto. Occorrerebbe tentare di capire questa unità di fenomeni, divergenti forse soltanto nella nostra ottica.

Emil Condurachi:

Puisque sous un certain aspect je suis l'un des coupables de l'affaire de Callatis, coupable dans le sens qu'à l'époque je dirigeais l'Institut d'Archéologie de Roumanie, je me permets de donner qualques renseignements

sur cela. Mais, hélas, ils ne sont pas encourageants du point de vue du papyrus découvert dans cette tombe de Callatis, bien datée d'ailleurs, par la céramique, aux premières décennies du IV s. av. nôtre ère. L'équipe qui était dirigée à l'époque par un des nos meilleurs archéologues, Mr. R. Vulpe, s'est trouvée à l'improviste (c'est une tombe tumulaire) devant un squelette qui tenait dans la main ce papyrus, un fragment, disons un papyrus de dimensions assez restreintes, qui vite, dans l'espace de trois minutes, à cause du contact avec l'air, s'est transformé en cendre.

Personne ne pouvait supposer qu'il y aurait été un papyrus dans cette tombe, personne n'était coupable, sans doute, sauf nôtre ignorance des problèmes orphiques et donc de la possibilité d'une surprise pareille. Donc, on a fait toute sorte d'essais — c'était une sorte de cendre de cigarette — on a jeté un peu de poudre synthètique, disons plastique, on l'a photographié une fois, ça n'a rien donné; alors un spécialist soviètique, Alexandroff, est venu et a pris cette boîte avec les cendres et les a photographiés, je crois aux rayons infrarouges. Cette photo nous a permis de lire deux mots en grec.

Donc, je m'excuse, je suis peut-être un peu indiscret, nous avons pas mal de choses à reprocher à nos amis de l'Est, mais pas du point de vue du papyrus de Callatis puisque la boîte, je dirais l'urne funeraire, nous a été restituée dans les conditions malheureuses ou, disons, l'air sec, après 24 siècles, l'avait reduite.

Furio Di Bello:

L'orfismo, un movimento così complesso e penetrante nella vita e nel pensiero della civiltà greca, non poteva non lasciare traccia anche nella monetazione.

Ma prima di analizzare il ruolo che questo movimento ebbe nella monetazione della Magna Grecia, vorrei porre un quesito che, pur riguardando più direttamente l'ambiente greco, in Magna Grecia trova una idonea soluzione.

Il quesito è questo: in quali monete greche arcaiche si trova documentato l'orfismo per la prima volta?

Ritengo che si debba partire da alcune monete di elettro attribuite ad Efeso e coniate dal 650 al 600: uno statere con un cervo e, sopra, l'iscrizione *Faneòs emì sèma* («sono il simbolo di Fanes»), ed un terzo di statere, hectè, anch'esso con un cervo e, sopra, una iscrizione ridotta e cioè *Fanès*, sottinteso *emì* («sono di Fanes»).

Per spiegare queste iscrizioni il Babelon ed il Seltmann sono ricorsi ad una iscrizione simile incisa su una gemma, uno scarabeo egiziano (*Tersìos emi sama me me ànoighe*: «Io sono il sigillo di Tersis, non mi aprire»); mentre l'Head ha ritenuto che si trattasse di un magistrato o di un importante cittadino di Efeso o, comunque, di un certo Fanès di Alicamasso che Erodoto cita come capitano mercenario, già alla corte di Amasis e poi passato al servizio di Cambise per partecipare alla spedizione di Egitto del 525 a.C.

Io credo che proprio l'approfondimento degli studi sull'orfismo ci passa dare la chiave giusta. E penso di collegare queste monete di Efeso, anziché alla gemma egiziana, piuttosto alla epigrafe di una lamina d'argento rinvenuta in una tomba a Posidonia, pubblicata dal Welcker e dall'Avellino sin dal 1835 e recentemente riesaminata dal Giannelli in *Culti e Miti della Magna Grecia*. Eccola: *Tàs Tèo t(a)s Paidòs emì*.

Sulla sua interpretazione si è molto polemizzato. Il Welcker e l'Avellino intesero che con *Pais tàs teò* si alludesse a Persefone, mentre l'Hoffmann credeva che si volesse alludere ad Era ed infatti traduceva «io sono della dea soprannominata Pais» identificando Pais con Era.

Il Giannelli, invece, riteneva che la dedica fosse rivolta *to teò*, cioè alle due dee, Demetra e Kore, cioè la «dea figlia» o «dea fanciulla».

Ad ogni modo, a parte le diverse interpretazioni, la dedica di questa lamina d'argento era rivolta ad una divinità del culto orfico.

Altro esempio di iscrizione dedicatoria si trova inciso sul fianco destro di una statua. in bronzo del Museo Archeologico di Olimpia, raffigurante un atleta in procinto di iniziare a correre: *tò divòs imì* (Io sono di Zeus) nel senso di devoto a Zeus, non appartenente a Zeus.

Similmente lo statere e l'hectè di Efeso potrebbero essere stati dedicati a Fanès, che nella cosmogonia orfica era il demiurgo, com'è noto, nato dall'uovo cosmico assieme al cielo e alla terra con l a funzione di ordinare,

non di creare, il mondo (quel Fanès che è citato espressamente come divinità orfica in una laminetta aurea di Turio).

In conclusione l'iscrizione sulle monete di Efeso avrebbe carattere *dedicatorio* (come la lamina di Posidonia) e non possessorio (come la gemma egiziana): e questo sarebbe, a mio parere, il primo riferimeuto all'Orfismo apparso sulla monetazione arcaica.

Vediamo ora di cogliere quali collegamenti dovettero esserci in Magna Grecia tra l'orfismo e la monetazione.

L'orfismo è senza dubbio collegato al problema dei poveri — il Bilinski direbbe degli schiavi — più in Magna Grecia (dove i coloni non erano di formazione omogenea e il movimento di affrancamento e di liberazione delle classi povere trovava più facile soluzione nel corso della creazione delle nuove classi sociali nate dal commercio e dall'artigianato) che nella stessa Grecia (dove i poveri erano privati di ogni speranza di libertà e venivano bollati come la classe infima e priva di diritti civili — gli iloti della Costituzione spartana di Licurgo, i teti delle Costituzioni ateniesi di Dracone e Solone).

Un sentimento così naturale come quelle della libertà non poteva restare soffocato a lungo. E l'orfismo raccolse questi aneliti, queste speranze e li convogliò in una visione mistica del futuro, nella speranza di un futuro migliore in cui l'uomo, qualsiasi uomo, anche il povero, poteva purificare la sua anima e diventare simile alla divinità.

L'orfismo rivoluzionava così tutta la religione olimpica (per la quale, com'è noto, l'anima e il corpo erano un'unica entità mentre per esso il corpo e l'anima erano due entità distinte e, morto il corpo, l'anima sopravviveva e trasmigrava in una serie di esperienze, in una catena in cui si alternavano fasi meno purificate a fasi più purificate.

Questa differente impostazione del problema dell'anima si trova riflessa nelle prime monetazioni.

Infatti se esaminiamo un tipo greco (es. il siclo persiano) e un tipo magnogreco (es. lo statere crotoniate) troviamo che l'idea della legge eterna che la vita ha sempre due aspetti opposti (legge che si ricollega al simbolismo dualistico della Dea Madre della civiltà micenea) si esprime nello statere lidio con due figurazioni (al dritto due leoni e al rovescio

due quadrati incusi), mentre nello statere crotoniate si esprime con una sola figurazione (il tripode, in rilievo al diritto e incuso al rovescio).

Ma la differenza tra monetazione greca e magnogreca emerge subito quando ci accingiamo a interpretare in tali figurazioni il probiema dell'anima. Infatti nello statere lidio troviamo la sintesi della vicenda umana, la uguaglianza della vita terrena e dell'oltretomba, raffigurata nei due leoni simili che si guardano come per chiudere un ciclo e rappresentano la unità ideologica del corpo e dell'anima della civiltà omerica e olimpica.

Al contrario nello statere crotoniate l'idea del, rapporto tra il corpo e l'anima non è unitaria sul solo dritto ma alternativa su dritto e rovescio; e tale concetto non poteva trovare riscontro che in una soluzione simbolica e astratta: proprio quella che ci mostra nella stessa figurazione (ad es. nel tripode) che l'anima è unica e immortale ma che si esprime in due nature, la divina e la umana, in una perenne purificazione della seconda fino ad identificarsi con la prima (due fasi sottolineate con differenti tecniche, a rilievo e in incuso). È il principio della dottrina dell'orfismo: Da uomo sei diventato Dio.

Così interpretata, la monetazione incusa di Magna Grecia (ad eccezione di quella di Velia che ebbe caratteristiche proprie) documenta il passaggio da una ispirazione micenea, omerica e olimpica (comune a tutto il bacino mediterraneo) ad un diverso tipo di ispirazione appunto orfica (propria delle genti italiche e dei coloni greci, in prevalenza poveri, quindi localizzata in Magna Grecia ed inquadrata nei secoli VI e V).

La monetazione incusa magnogreca esce così dalle interpretazioni vaghe e generiche, talvolta fantastiche, e rientra in un quadro logico e documentato della vita e dell'arte della Magna Grecia, in un quadro ambientale in cui la religions orfica del futuro trovò terreno favorvole per reagire e sostituire la religione olimpica del passato.

Le altre interpretazioni la spiegano in base a supposizioni altrettanto soggettive, ma prive di documentazione e comunque senza tener conto dell'elemento culturale e cultuale indigeno oltre che acheo, di cui la monetazione era un semplice riflesso. Ne accenno qualcuna: lega politica delle colonie achee (Lenormant), alleanza commerciale e monetaria (Babelon), influenza del pitagorismo (Seltmann e Babelon), problemi pratici di tecnica incisoria (Head, Hill, Sutherland, Mommsen, ecc.).

La mia interpretazione della monetazione incusa in Magna Grecia si può invece inquadrare nel costume e nel clima ideologico del VI secolo; ed in questo contesto può trovare preciso riferimento al pensiero aristotelico sulla nascita della moneta.

Infatti Aristotile, nell'Etica a Nicomaco, dice che la moneta nacque non tanto per esigenze commerciali ma piuttosto per necessità di carattere etico-sociale, in quanto bisognava pur trovare una comune misura suscettibile di stabilire, nei rapporti sociali, in quale proporzione il servizio di una persona dovesse porsi rispetto al servizio degli altri: la moneta rappresentò, secondo Aristotile, questa proporzione e questa misura.

Similmente, quando ricollego la nascita della monetazione incusa in Magna Grecia a motivi, ripeto, di cultura, di credenze popolari, di costume e di mentalità corrente, mi pare che rientro proprio nell'interpretazione aristotelica di un rapporto etico-sociale piuttosto che in un rapporto economico.

D'altra parte, a rafforzare la dimostrazione che vi fu correlazione tra orfismo e monetazione incusa magnogreca, c'è da considerare che questa tipica monetazione italica fu imitata — fra tutte le città della Grecia e dell'Asia Minore — soltanto nella monetazione dell'isola di Lesbo, che era il vero centro dell'orfismo greco.

Sulle rive di Lesbo fu raccolta, secondo la leggenda, la testa di Orfeo, decapitata dalle Menadi e gettata fra le onde. A Lesbo Orfeo dettava oracoli, in concorrenza agli oracoli di Apollo a Delfi. A Lesbo furono coniate diverse monete che riflettevano il culto di Orfeo, come gli hectè in elettro (1/6 di statere) di Mitilene con la testa di Orfeo in rilievo e quelli di Lesbo che portano al rovescio, interamente incuse, teste di persone (Eracle) o di animali (leone, vitello, gallo).

È evidente la corrispondenza tra la monetazione incusa magnogreca e la monetazione incusa lesbica: entrambe hanno una figura in rilievo al dritto, una diversa figura incusa al rovescio; entrambe sono state battute in ambienti chiaramente ispirati alla dottrina orfica. Ambienti che si sono inoltre conservati omogenei nel tempo: infatti la poetessa Nosside di Locri (della seconda metà del IV secolo) si sentiva molto vicina spiritualmente — e lo espresse in un notissimo epigramma — alla poetessa Saffo di Lesbo (vissuta due secoli prima di lei).

Quindi tale tipica monetazione, nata prima in Magna Grecia nel VI secolo e poi ripresa da Lesbo nel V, resta la migliore, e credo l'unica documentazione dell'importanza che assume in Magna Grecia la religione orfica nel VI secolo se è vero, come è vero, che sulla moneta apparivano i simboli dei culti più venerati, più sentiti e più diffusi.

Si tratta di una constatazione che fu confermata anche nei secoli seguenti.

Per il V secolo basta citare quello che avvenne a Metaponto, verso l'ultimo venticinquennio. Infatti sulle monete di questa città, uno dei centri del pitagorismo, furono modificate — e non per caso — tutte le precedenti figurasioni: la spiga di orzo dal dritto passò al rovescio, l'Apollo che era al rovescio scomparve del tutto e al dritto fu inserita una nuova figurazione, una testa di donna identificata in Demetra o in Persefone.

Demetra o Persefone aveva sostituito Apollo, dio dei pitagorici.

L'orfismo aveva preso il sopravvento sul pitagorismo, ma questa volta si presentava sotto la forma naturalistica e figurativa, una testa di donna, la divinità che si ricollegava alla Potnia terrestre mediterranea, la Dea Madre, che assumeva aspetti pluriformi e che, nell'interpretazione orfica, poteva simboleggiare Demetra e Persefone, insieme, ed altri aspetti ancora dello stesso mitologema.

Dalla rappresentazione astratta della monetasione incusa del VI secolo si passò alla rappresentazione figurativa della fine del V, più aderente al sentimento del tempo che era una decisa tendenza al naturalismo.

Per tutta la prima metà del IV secolo si diffuse il tipo della testa di donna, che in qualche caso, come a Metaponto, era accompagnato dal nome (Damater), ed era comunque caratterizzato dagli attributi propri della Dea Terra (spiga, fogliame) o propri della divinità orfica apportatrice di luce (fiaccola). È chiaro. che si intrecciano influenze indigene di tradizioni micenee (Dea Madre) e culti che si innestano. su questo ceppo ma che si personalizzano in una divinità più attuale e viva, la divinità della dottrina orfica che, secondo il Giannelli, è Persefone ma che tuttavia è una divinità poliedrica, come tutte le creazioni della mitologia greca.

Se ci riportiamo alle più arcaiche teogonie. a base caotico-evolutiva

troviamo che l'unità primordiale si riduce sempre a due elementi principali (terra e mare in Omero, terra e cielo in Esiodo, terra e cielo sintetizzati però dal demiurgo Fanes nell'orfismo) ma è sempre presente la terra come Dea Madre che assume diverse personificazioni (Demeter,Potnia terrestre; Tethis, Potnia minoica; Hera, Potnia pelasgia).

La personificazione più congeniale allo spirito mediterraneo era *Demeter*, collegata all'idea della terra dispensatrice dei frutti per vivere,che a sua volta poteva manifestarsi come Demeter vera e propria (DeaMadre), o come Persefone (nella duplice veste di Kore — o fanciulla, dea della fertilità — e di Hekate — cioè la divinità del regno dei morti).

Questo schema di teogonia si riporta sostanzialmente a quello degli Inni Orfici e di Apollonio di Rodi, mentre in altre teogonie orfiche (Ferecide di Siro, Terpandro) accanto alla Dea Madre troviamo la figura di Zeus o Zas.

Questa tripartizione «mediterranea» offre lo spunto per avanzare l'ipotesi che, nel raffigurare il tipo di testa di donna, ci si sia riferiti ad essa. Avremmo così tre gruppi:

a) - Nel primo gruppo potrebbero rientrare i due tipi che si presentano con semplicità e naturalezza — la donna matura e la ragazza, la Demetra e la Ninfa (Tethis) — con la capigliatura ben curata e trattenuta da bende o raccolta indietro in un saccos. Esempi della Demeter oPersefone: la testa di Satira del nummo di Taranto nonché — su ispirazione del tipo creato da Cimone, dallo stile severo e dignitoso — i tipi diTerina, Reggio, Metaponto (firmato da Aristosseno), Taranto (statere aureo). Esempi della Ninfa: Terina, Velia.

b) - Nel secondo gruppo potrebbe rientrare il tipo della giovane donna nel pieno della sua florida bellezza, adorna di suppellettili e coronata dispighe e di foglie stilizzate (Persefone Kore). Esempi: la Persefone di Metaponto (350) su ispirazione di quella creata a Siracusa da Frigillo, oltre ai vari tipi coniati da Cartagine e derivati dal famoso decadrammodi Siracusa di Eveneto.

c) - Nel terzo gruppo potrebbe rientrare il tipo di donna lottata dalle passioni e riflettente nei capelli svolazzanti e nella figura tridimensionale di 3/4 l'intima agitazione (Persefone Hekate), sospesa tra la vita e la

morte, nonché quella Hera che, tra l'altro, era dea della tempesta e della gelosia. Esempi, sulla base del tipo di Cimone (tetradrammo siracusano del 415 con la iscrizione Aretosa): i tipi di Metaponto (Hera Soteria), Crotone, Velia e Medma.

È logico che si tratta di un tentativo di sistemare organicamente e logicamente la rappresentazione di una divinità secondo tipi caratteristici e differenziati e porre così fine alla enorme confusione che si verifica spesso, e cioè quando una stessa figura viene attribuita or ad una or ad altra divinità, senza una valida giustificazione.

Senonché — mi si potrehbe obbiettare — come mai la dottrina orfica avrebbe influenzato la sistemazione delle sole divinità femminili? E Dioniso-Zagreo, altra divinità del culto orfico?

Si può subito rispondere che il culto principale dell'orfismo era per Persefone e non tanto per Dioniso. Infatti Dioniso-Zagreo rappresentava lo Spirito Assoluto, al quale Persefone avviava il misto quando lo giudicava degno di diventare Dio. L'orfismo voleva mettere in primo piano la funzione di salvezza di Persefone (che era pratica di vita) e non quella passiva di Dioniso (vita beata dell'eternità).

Ed è merito della tipologia monetaria avere sottolineato questa scelta con la esclusione della figura di Dioniso. Infatti il Giannelli ha negato l'attribuzione a Dioniso del tipo di Metaponto con la testa giovanile e l'ha attribuito ad Apollo Karneios, dio delle greggi.

Al contrario, la figura di Dioniso appare frequentemente nella monetazione di molte zone della Grecia, Tracia, Frigia, Lidia, Bitinia, ecc.), segno evidente che in Grecia l'orfismo non si era del tutto liberato, come nella Magna Grecia, dai vincoli ideologici della religione olimpica, colà fortemente radicata.

In Magna Grecia, invece, dominava la figura femminile. E verso la metà del IV secolo — quando Locri, favorita da stretti vincoli di amicizia con Siracusa, sostituì Crotone nel gioco delle influenze politiche — anche il tipo della Persefone siracusana, quella di Eveneto coronata di foglie, si diffuse in tutta la Magna Grecia. Lo troviamo, oltre che a Locri, a Crotone, Petelia, Eraclea, Metaponto, Arpi, Reggio, Medma, Lao, Velia, Pesto, Napoli (quasi ovunque su monete di bronzo per ossequio, penso, tra l'altro, alla monetazione bronzea di Locri allora città preminente).

I simboli che accompagnavano la testa di Persefone o di Hera erano quelli caratteristici delle dottrine misteriche, eleusina ed orfica (a Siracusa vi era un importante santuario dedicato a Persefone): fiaccola, spiga, chicco, corona di foglie. Sicché è indubbio che questo gruppo di monete di bronzo — dall'Ionio al Tirreno — rappresentò il rifiorire dell'orfismo in Magna Grecia, questa volta non tanto come spontaneo sentimento popolare quanto piuttosto come segno della influenza politica siracusana ed ossequio al culto colà preminente di Persefone nonché come testimonianza dell'opera svolta dai grandi incisori siracusani contemporaneamente in zecche diverse di diverse città, in Sicilia e in Magna Grecia.

La moneta quindi rientrava nella storia del costume e della moda, una moda della figura come un'altra, con funzione diremmo oggi pubblicitaria.

D'altra parte c'era già stato l'esempio di un'altra afficace campagna pubblicitaria per lo sport e per i valori delle risorse, fisiche e psichiche, dell'uomo mediante i Giochi Panellenici (Olimpiadi, Istmiche, Nemee, Pitiche). I vincitori di tali Giochi erano l'orgoglio della loro città, che così diveniva famosa e rispettata. Ad essi poi spettava — oltre ad un ramo di palma e ad una corona di ulivo sacro — anche il diritto di farsi innalzare una statua: era la divinizzazione dell'uomo, era il simbolo terrestre della stessa divinizzazione predicata dall'orfismo.

E così l'orfismo — nato in Tracia come elaborazione poetica di antichissime concezioni egiziane sull'immortalità dell'anima e sviluppatosi come movimento di opinione e come anelito di salvezza e di libertà, più in Magna Grecia che in Grecia — in Grecia concluse il suo ciclo come simbolo di una concezione di vita che vedeva l'uomo e non più il mito al centro dell'universo e del pensiero.

Infatti, quando nel 336 il Consiglio dell'Anfizionia di Delfi, allo scopo di pagare le ingenti spese occorrenti alla costruzione del nuovo tempio, decise di riconiare tutte le monete eterogenee conservate nel tesoro in nuove monete di Delfi, adottò al diritto la testa di Demetra velata e al rovescio la figura intera di Apollo, seduto sull'onfalos delfico ed appoggiato sulla lira, ormai sfiduciato e pensoso.

Questa moneta sembra riassumere in sè la fine dell'indipendenza

greca (fu emessa dopo la battaglia di Cheronea del 338) e il drammatico tramonto della religione olimpica: era entrata Demetra nel santuario di Delfi.

Paolo Moreno:

A proposito delle rappresentazioni vascolari italiote di contenuto mistico, di cui ba parlato la Dr.ssa Schmidt vorrei ricordare la testimonianza offerta da un vaso apulo per il problema che ho avuto occasione di esporre nell'intervento sulla relazione del Prof. Adorno, cioè i rapporti tra la sfera iniziatica e la produzione artistica. Si tratta del cratere a calice del Metropolitan Museum di New York, Inventario L 63.21.6, pubblicato tra i vasi fliacici dal Trendall, che lo data tra 375 e 350 a.C.[1] Vi è rappresentato un giovane recumbente col *kantkaros*, con accanto seduta sulla *kline* una donna che suona l'arpa, mentre da sinistra si accosta un'altra donna con tirso e incensiere, e da destra un sileno con tirso prende al polso il giovane: al di sopra pende una maschera. Il Trendall suggerisce solo dubitativamente l'eventualità che il giovane sia Dioniso, poiché mancano elementi decisivi in questo senso. Altre ipotesi sono possibili, legate alla destinazione funeraria del monumento e su tali confronti vorrà forse parlare la stessa Dr.ssa Schmidt, alla quale sono grato di aver voluto preventivamente discutere questo intervento. Tuttavia non vorrei rinunciare ad una diversa interpretazione, che si raccomanda a confronti esterni alla classe di vasi ìn esame, poiché il soggetto si ritrova nelle sue componenti essenziali su di una forma in gesso alessandrina per una coppa, ad Oxford, Ashmolean Museum, Inventario 1968.777[2]. Anche qui appare il giovane su kline, la donna seduta che suona l'arpa e delle maschere su di una mensa. Se nella figurazione del vaso apulo il giovane aveva il *kantharos*, qui ha nella sinistra una coppa non caratterizzata: nessun elemento dunque che possa

1) A.D. TRENDALL, *Phlyax Vases*,. 1967, p. 95, tav. XIV b.
2) D.B. THOMPSON, *Pannychis*, in *Journal of Egyptian Archaelogy*, 1, 1964, p. 147-163.

far pensare ad una identificazione con Dioniso. Si tratta invece, come ha proposto lo Handley[3], di una scena non insolita, quella del poeta ispirato. L'iconografia ellenistica ci offre analoghe combinazioni di personaggi e maschere nella serie di rilievi con la cosiddetta visita di Dioniso a Icario[4].

Il riconoscimento dello stesso motivo in un vaso apulo porta ad una serie di considerazioni che in primo luogo interessano lo storico dell'arte antica, per l'identificazione di una fonte d'ispirazione della toreutica alessandrina, nella pittura del IV secolo, ma investono anche direttamente il rapporto tra la sfera mistica e la produzione artistica. La compresenza di personaggi reali, come il poeta e la suonatrice, con oggetti simbolici quale la maschera, e con le figure del tiaso dionisiaco, ci porta infatti in quel clima esoterico, nel quale abbiamo creduto di vedere inseriti non solo gli autori di teatro, ma anche artisti figurativi.

Il Prof. Pugliese Carratelli nella sua relazione ha affrontato un problema di notevole interesse dal punto di vista della storia dell'arte antica, cioè la diffusione in ambiente italico del tipo di Marsia col braccio destro sollevato. Le argomentazioni del relatore hanno toccato a questo proposito due punti: da una parte l'eventuale origine italiota del tipo, dall'altra i tempi e i modi dell'adozione di tale iconografia in funzione antiromana, fino al suo ingresso nel Foro. Per quanto concerne la provenienza italiota ed una certa carica simbolica dell'atteggiamento della figura, una conferma persuasiva viene da Taranto, da quegli dei *promachoi* di grandi proporzioni che Fabio Massimo lasciò alla città del 209: da Livio ricaviamo che non furono introdotti nel pomerio in quanto erano in atteggiamento bellicoso[5]. Uno di essi, lo Zeus di Lisippo nell'Agorà, si è potuto restituire in atto di brandire il fulmine, grazie ad una matrice in terracotta

3) E. W. HANDLEY, *The Poet inspired?* in *Journal of Hellenic Studies*, 93. 1973, p. 104-108.

4) M. BIEBER, *The Sculpture of Hellenistic Age*, 1961, p. 154. fig. 655-657, M. ROBERTSON, *A History of Greek Art*, 1975, p. 545, fig. 172 b. 140-108.

5) Livio XXVII 16 8.

da Eraclea[6], della quale un nuovo esemplare frammentario è stato scoperto a Metaponto[7].

Un altro era il Satiro combattente col *pedum* levato nella destra, del tipo Borghese[8], che qui ci interessa non solo per l'affinità iconografica col Marsia, ma perché Cicerone lo ricorda con una notazione particolare[9]; parlando infatti delle spoliazioni in Sicilia, egli paragonava il comportamento di Verre a quello di un ipotetico predatore che avesse voluto sottrarre ai Tarantini il Satiro: un emblema dunque della città che si arricchiva di quei significati politici cui per altra via alludeva il Prof. Pugliese Carratelli. Per quel che riguarda la cronologia del monumento, si può aggiungere che il Langlotz esaminando una delle terrecotte del Museo di Taranto[10], che poi sono servite alla ricostruzione del tipo, l'ha datata al II secolo a.C., ma la statua della Galleria Borghese rinvia ad un archètipo in bronzo di grandi proporzioni, inconcepibile a Taranto dopo la catastrofe annibalica. Si tratta invece di un'opera di scuola lisippea, del tempo della Nike di Pirro, non lontana dunque dalla fondazione della colonia a Paestum e dall'impianto della più antica statua che conosciamo del Marsia italico.

6) *Atti X Convegno Taranto 1970*, p. 294-296, tav. LII.
7) Metaponto, Magazzini, Inventario 25212: segnalazione del Soprintendente Dinu Adamesteanu.
8) *Atti X Convegno Taranto 1970*, p. 296-297, tav. LIII.
9) Cicerone *In Verrem actio II* IV 60 135.
10) E. LANGLOTZ, *L'arte della Magna Grecia*, 1966, p. 307, n. 148.
11) H. VON STEUBEN in W. HELBIG, *Führer*, 4ª II, 1967, p. 705. n. 1944.

Françoise Helène Pairault - Massa:

Aborder une doctrine dont la nature est aussi controversée que l'orphisme, en outre, essayer d'en comprendre l'influence dans un monde culturel comme le monde étrusque, incite naturellement à la prudence. Cette qualité n'est pas un des moindres enseignements du débat, qui, naguère, opposa Weege à Van Essen[1]. Celui-là avait voulu voir quantité

1) F. WEEGE, *Etruskische Malerei*, Halle 1921, p. 22 sq. contra C. C. VAN ESSEN,

d'influences orphiques dans la peinture funéraire étrusque. Mais cette thèse outrée avait trouvé, en la personne de Van Essen, un très raisonnable contradicteur.

Aussi, en l'absence de textes, sans savoir exactement quel était le contenu des fameux *libri Acherontici*[2], quels documents choisir? Le principe de ce choix réside sans nul doute dans une nécessaire discrimination entre des représentations bacchiques dénuées d'importance doctrinale et celles qui pourraient justifier l'union des termes ὀρφικὰ καὶ βακχικά de l'histoire hérodotéenne[3].

La relation entre la religion de Dionysos et les croyances de l'Outre-Tombe est attestée en Etrurie par des documents significatifs et peu communs. Certains vases du groupe dit «de Vanth» unissent à des scènes de voyage dans l'Outre-Tombe des personnages (satires, ménades) bacchiques ou représentent ce voyage en y introduisant l'esprit du cortège bacchique[4]. Mais il s'agit de documents très difficiles à évaluer, dont on se demande s'ils accentuent volontairement ou non le caractère caricatural des personnages, s'ils présentent à travers l'esprit de la comédie les réalités infernales.

Plus rares, mais plus significatives, du point de vue de l'orphisme,

Did orphic influence in Etruscan tomb paintigs exist? Studies in Etruscan tomb paintings, I, Amsterdam-Park 1927.

2) Cfr. M. PALLOTTINO, *Etruscologia*, 6, Milan 1968, p. 260-261: «Non sappiamo fino a che punto allo sviluppo di queste nuove concezioni escatologiche (i.e. *les doctrines du salut telles qu'elles pourraient avoir été reflétées par les libri Acherontici* selon certaines allusions de la tradition littéraire: Arnobe II, 62; Servius, *ad Aen.* III, 168; Martianus Capella II, 142) abbia contribuito il diffondersi in Etruria di dottrine orfiche e, più ancora. dionisiache (il culto di Bacco è, in verità, largamente attestato anche in rapporto con il mondo funerario).

3) τὰ ὀρφικὰ καλούμενα καὶ τὰ βακχικά cf. Hérodote, II, 81. Sur l'interprétation de ce passage et la valeur grammaticale du «καί», cf. l'interprétation de E. ROHDE, *Psyche, The cult of souls and beliefs of immortality*, vol. 2, New York, 1966 (trad. de la 8è édition), p. 335-347, p. 348, n. l, p. 349 n. 7.

4) Cf. J.D. BEAZLEY, *EVP*, p. 169, n.os 1, 6, 7. Pour le n° 1, on trouve d'un côté le défunt mort dans un char à *mules* (élément du cortège bacchique), pour les n.os 6 et 7 une image de félicité bacchique, une «Lasa» embrassant un jeune homme nu, des satyres et Ménades.

nous semblent des représentations funéraires dù défunt ou de la défunte, muni du thyrse ou du canthare bacchique; C'est le cas des couvercles de deux célèbres sarcophages de Tarquinia[5] où les défunts pourraient être des initiés qui font le voyage de l'Outre Tombe avec l'insigne des Elus. En effet, ces derniers documents sont voisins, dans leur esprit, d'une tasse falisque[6] où la défunte, qui tient le thyrse, avance sous la conduite d'Hermès ou de Charon. Ces représentations permettent de lier l'idée du voyage aux Enfers à une possible héroïsation dans l'Outre.Tombe, conditionnée par une initiation de type bacchique. Cependant, et bien que dans le cas du vase falisque, la présence d'Hermès[7] puisse révéler une orientation orphique, ces représentations ne permettent pas d'exclure totalement des interprétations plus larges du culte bacchique sans référence à une précise doctrine orphique.

Un document, croyons-nous, fait exception ou faisait exception à la

5) R. HERBIG, *Die jüngeretruskischen Steinsarkophage*, Berlin 1957, p. 37, n . 64 (de la tombe du triclinium): thyrse, nebris, canthare, sont les attributes de la défunte. A la patère funéraire vient boire un petit animal.

Le pendant de ce sarcophage (cf. R. HERBIG, *loc. cit.* p. 37) est représenté par un autre sarcophage probablement du même atelier (R. HERBIC, *ibid.*, p. 62, n. 119): le petit animal qui boit à la patère, pourrait faire allusion, comme le remarque R. Herbig, au cortège dionysiaque ou encore, comme le suggère A. BRUHL, *Liber Pater, Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, [BEFAR 175), Paris 1935, p. 771 (aux allaitements mystiques de l'iconographie dionysiaque. A propos de ces derniers on peut songer aussi à la fameuse formule des tablettes orphiques: "jeune animal, je suis tombé dans le lait".

6) Citée par C. ALBIZZATI, *Qualche nota su demoni etruschi*, dans *Dissertazioni della Pontificia Accademia*, ser. 2, 15 (1921) p. 252 sq., part. p. 257-258 fig. 4. Cf. aussi vase n. 2952 de Vulci à l'antiquarium de Berlin: défunte avec le thyrse précédée d'un Charon avec le marteau et une couronne. Cf. C. ALBIZZATI, dans *Diss. Pont. Acc.*, ser. 2, 14 (1920), fig. 45-46, p. 196.

7) Cf. *Hymne orphique* 28 à Hermès:

ὅς ψυχὰς θνητῶν ὑπὸ νέρτερα γαίης
Ἑρμῆ βακχεχόροιο Διονύσοιο γένεθλον
καὶ Παφίης κούρης ἑλικοβλεφάρον Ἀφροδίτης
ὅς παρὰ Περσεφόνης ἱερὸν δόμον ἀμφιπολεύεις

et *fr* 224 (Kern): ψυχὰς ἀθανάτας κατάγει Κυλλήνιος Ἑρμῆς γαίης ἐς κευθμῶνα πελώριον.

règle. Il s'agit d'une amphore qui orna «le Musée d'un prince romain»[8] et fut trouvée sur le territoire de Vulci[9]. Nous ignorons le sort actuel de ce vase mais Albizzati en a donné une brève description, sans jamais le publier vraiment, malgré une intention proclamée de le faire, à laquelle, sans doute, il n'a pu donner suite. Cette amphore, trouvée en même temps qu'un stamnos de même fabrication, dans un même tombeau du territoire de Vulci[10], appartient à una série céramographique étudiée par Albizzati dans les Mélanges de l'Ecole française[11] et sur laquelle de nouvelles études ont vu le jour. Nous ne pouvons guère mettre en doute l'affirmation d'Albizzati sur la fabrication étrusque de ce vase et ce détail ne donne que plus de prix aux scènes dont il est orné.

D'un côté du vase, nous aurions une scène de torture: un démon probablement féminin, vêtu d'un costume oriental et d'un bonnet phrygien, brandit à deux mains une torche pour frapper une femme qui tombe sous le marteau de Charon[12]. L'autre face du vase présente la scène suivante; nous citons la description d'Albizzati: «in un prato fiorito, separato dalla regione dei dannati da due alberi con uccelli tra i rami, seggono sopra un rialzo erboso da cui zampilla una fonte due giovani nudi coronati di edere e insigniti del tirso; dietro ciascun albero (vi è) un arciere orientale in ginocchio nell'atto di scoccare lo strale»[13].

De ce vase exceptionnel, Albizzati n'a pas chérché à rapprocher le peu que nous savons de la doctrine orphique. Cette dernière trouverait

8 C. ALBIZZATI, art. cité dans *Diss. Pont. Acc.*, 15 (1921), p. 259. On aura reconnu le prince Torlonia qui possèda ce vase dans sa collection privée.

9) C. ALBIZZATI, art. cité, p. 267.

10) «Appare che sono usciti da uno stesso sepolcreto del territorio di Vulci», loc. cit., p. 261.

11) C. ALBIZZATI, *Una fabbrica vulcente di vasi a figure rosse*, dans *MERF*, 37 (1918 -19), p. 107-108, en particulier pour la forme p. 173, fig. 27, n. 1.

12) C. ALBIZZATI, art. cité dans *Diss. Pont. Acc.*, p. 260. Le stamnos trouvé en même temps que cette amphore présente une scéne similaire: le même démon dans le même costume et, cette fois, muni d'ailes, tourmente avec un serpent et une torche un homme nu tombé à ses pieds: la scène est reproduite fig. 5. p. 260 de l'art. cité,

13) C. ALBIZZATI, art. cité, p. 260.

cependant ici une double illustration. D'une part l'opposition entre une scène de torture (si tel est bien le sens à lui attribuer) et une scène de félicité bacchique parait assez bien illustrer une doctrine qui oppose les châtiments du plus grand nombre au bonheur des Elus[14]. D'autre part, si nous voulons bien examiner la scène paradisiaque de l'amphore nous y trouvons des éléments qui évoquent des rapprochements précis. Les deux héros nus et couronnés qui jouissent d'un royal bonheur sont assis près d'une source. Ces lieux semblent gardés par des archers. Ne peut-on comparer cette image avec le texte de la tablette de Petelia?[15] Cette dernière parle d'une source fraîche, issue du lac de la Mémoire, dont l'eau, au terme du voyage doit abreuver l'initié.

> εὑρήσεις δ' ἑτέραν, τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
> ψυχρὸν ὕδωρ προρέον, φύλακες δ' ἐπίπροσθεν ἔασιν
> ....
> καὐτ<οι> σ<οι> δώσουσι πιεῖν θείης ἀπ<ο κρή>νης
> καὶ τότ' ἔπειτ' ἄ<λλοισι μεθ'> ἡρώεσσιν ἀνάξει<ς>

Or les gardiens qui défendent la source (et qui, probablement, posent la question τίς δ' ἔσι; Πῶ δ' ἔσι[16]; correspondraient fort bien aux archers orientaux du vase. Ce costume ne serait pas pour nous étonner: c'est celui dans lequel on représente traditionnellement les Phrygiens, les Amazones, les Arimaspes et les Scythes. Nous penserions plutôt à ces derniers. L'exotisme oriental n'est pas étranger aux Enfers; la Scythie, séjour des héros après leur mort[17], est une de ces contrées hyperboréennes autour desquelles

14) Cf. E. ROHDE, *Psyche (o.c.)*, vol. 2, p. 344 et 348, notes 61 à 64 de ce chapitre.

15) Cf. fr. 32 a (Kern). Sur cette source bénéfique cf. aussi la tablette d'Eleuthernai. Cf. W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion, a study of the orphic movement*, New York 1966, p. 172-173. Nous n'ignorons pas qu'on n'ait pas toujours accepté l'appartenance orphique de la tablette de Petelia. A ce sujet, cf. P. BOYANCÉ, *Atti del convegno di Studi sulla Magna Grecia*, 1965, p. 107.

16) Cf. tablette d'Eleuthernai.

17) Cf. par exemple la légende d'Achille "ὅς γᾶς σκυθίκας μέδεις" (Alcée fr. 354 (Lobel-Page, 1955) et, sous de nombreux aspects, celle d'Iphigénie en Tauride et du culte de Diane «Scythique». Cf. ALBIZZATI, *Diss. Pont. Acc.*, 15, 1921, p. 264 sur le costume oriental de la «Furie» représentée sur l'autre face de l'amphore de Vulci.

quelles se sont formées de très anciennes croyancess relatives aux Enfers. On notera en particulier que sur un cratère apulien de Leningrad représentant le mythe d'Iphigénie en Tauride, Contrée de la Diana Scythica, les Scythes sont représentés dans le costume oriental de l'Amazone et avec le bonnet phrygien[18]. Pour toutes ces raisons, nous serions fort tenté de voir dans les archers orientaux de l'amphore de Vulci, ces φύλακες dont parle la tablette de Petelia. Cachés derrière les arbres qui marquent l'entrée du royaume des Elus, ils attendent. Peut-être d'autres élus arriveront qui seront dignes de la royauté dont jouissent les deux jeunes gens assis près de la source bénéfique.

La disparition du vase ne simplifie naturellement pas l'exégèse, mais son origine (le territoire de Vulci) est d'une grande importance culturelle. Vulci n'est-elle pas par ailleurs liée à la légende des frères Vibenna qui les montre en train de vouloir s'emparer du devin Cacus, assimilable en tous points à Orphée dans l'iconographie d'un miroir et de quelques urnes funéraires de la région de Chiusi[19]?

Or la datation à laquelle l'amphore de Vulci ferait penser (vers la fin du IVe siècle et peut-être même vers la début du IIIe[20]), si l'on considère qu'elle a pu appartenir à ces ateliers à figures rouges, définis pour la première fois par Albizzati, correspond à un moment d'échanges très nombreux entre l'Etrurie Maritime encore puissante ct l'Italie méridionale. Une *olla* de Cerveteri autrefois dans la collection Castellani représente un

18) Cité par C. ALBIZZATI, *Saggio di esegesi sperimentale sulle pitture funerarie dei vasi italo-greci*, dans *Diss. Pont. Acc.*, 14, l920), p. 209, fig. 55, Amazones ou Scythes? On peut du reste se le demander à la vue des peltes tenus par certains de ces personnages.

Albizzati a bien noté que les attitudes de tous les personnages correspondent à celles de l'iconographie funèbre habituelle sur les vases de ce style.

Id. pour le costume des phrygiens dans la représentation du jugement de Pâris, cité par ALBIZZATI, *ibid.*, fig. 55. Cf. aussi p. 202 n. 1 sur certains costumes exotiques des vases italiotes.

19) Sur ce problème, cf. F. MESSERSCHMIDT, *Probleme des Etrukischen Malerei des Hellenismus*, dans *JDAI(R)*, 45 (1930). p. 63 sq.

20) Datation à laquelle pensait Albizatti si toutefois les quelques lignes publiées à la fin de l'article cité dans les *Mélanges* (p. 177-178) font allusion à la série des vases de la collection privée du prince Torlonia à ce moment-là.

personnage jouant de la lyre entre deux démons infernaux. Il s'agit probablement d'Orphée[21]. Or la connaissance de ce personnage ne se limite pas à l'Etrurie Maritime. Son nom étrusque apparaît sur un miroir trouvé à Clusium, publié autrefois par M. Bianchi-Bandinelli[22]. Ce miroir représente, faut-il le rappeler?, la tête vaticinante d'Orphée au milieu de personnages qui écoutent son oracle, transcrit sous forme de distyque sur une tablette[23]. Il serait tentant de souligner une parfaite concomitance historique entre la connaissance du personnage d'Orphée et les représentations funéraires qui supposent au moins la connaissance d'un bacchisme eschatologique, qu'il soit orphique ou non. Mais les documents, trop rares et trop dispersés, nous orientent plutôt vers une distinction entre l'intérêt qu'a pu susciter le personnage d'Orphée comme prince des poètes et des devins, comme symbole de la divination, activité très importante dans le monde étrusque ou italique[24], et l'écho qu'ont pu rencontrer des doctrines eschatologiques précises dites orphiques. Nous n'affirmons rien mais nous nous demandons si l'amphore de Vulci, dont nous ignorons malheureusement le sort, n'est pas ou n'était pas un des rares et aristocratiques documents susceptibles d'être versés au dossier de l'orphisme en Etrurie.

21) Publiée par G. KÖRTE, *Vasi etruschi con rappresentanze relative all'inferno*, dans *Ann. Ist. corr. arch.*, 51 (1879). p. 299 sq. en. part. p. 306 sq. et tav. d'agg. V.

22) R. BIANCHI BANDINELLI, *Clusium*, dans *Mon. Lincei*, 30 (1925), p. 542 sq.

23) Sur l'expression sous forme de distyque des mystères, R. BIANCHI-BANDINELLI, *ibid.*, p. 547. Ne pouvons-nous suggérer que Etas (dernier mot des paroles) est en. réalité Hadès au génitif ce que la phonétique des transcriptions étrusques du grec explique très bien, cf. Aivas Evas (= Ajax). De même Aita = Hades (cf. par exemple tombe de l'Orco à Tarquinia) et Aita Eta et Eta s au génitif! Le distyque du miroir de Clusium pourrait donc être un oracle en rapport avec l'outre-Tombe.

24) Que penser par exemple de la transmission de la *disciplina augurandi* aux Sabins, par l'intermédiaire du phrygien Megale, compagnon d'ambassade de Cacus auprès du roi Tarchon? cf. Solin I, 8 "Hic (Cacus) ut Gellius tradit, cum a Tarchone Tyrrheno ad quem legatus venerat missu Marsyae regis, socio Megale Phryge, custodiae foret datus, frustatus vincula et unde venerat redux, praesidiis amplioribus occupato circa Vulturnum et Campaniam regno, dum attrectare etiam ea audet, quae concesserant in Arcadum iura duce Hercule qui tunc forte aderat oppressus est. (9) Megalen Sabini receperunt, disciplinam augurandi ab eo docti". C. KÖRTE, *Etr. Spiegel*, 5, p. 168 (à propos du miroir représentant Cacus et les frères Vibenna).

Fritz Graf:

Sono contentissimo anch'io d'aver assistito ad una relazione così ricca come quella della dottoressa M. Schmidt di stamattina. Il mio intervento ne riguarda soltanto un dettaglio, un dettaglio però assai discusso, cioè l'interpretazione dei vasi apuli monumentali con scene d'oltretomba, dei cosiddetti 'Unterweltsvasen'. Si è detto stamattina che questi vasi non mostrano, in nessuna particolarità, un influsso orfico. Ma è evidente che una tale affermazione è equivalente ad una negazione dell'appartenenza orfica soltanto se si pensa che l'orfismo si possa riflettere in una iconografia ben circoscritta e distinta, una iconografia che contiene soltanto elementi ben distinti dal resto dei concetti mitologici greci.

Invece tutto cambia se l'orfismo va definito — come, prendendo le testimonianze antiche più sul serio, l'ha fatto il Nilsson[1] — come l'insieme della letteratura pseudepigrafa (per la maggior parte esametrica) circolante sotto i nomi di Orfeo e dei suoi seguaci, cioè soprattutto d'Orfeo e di Museo, chiamato dal Rzach l'Orfeo Ateniese. Non è del tutto improbabile che tale letteratura abbia incluso anche elementi mitici tradizionali. In questo caso, l'affermazione fatta sopra — che l'iconografia dei vasi d'oltretomba non offre nessuna particolarità orfica — non esclude la loro dipendenza da poesie orfiche: e che le raffigurazioni dei vasi dipendano da poesie epiche, è stato suggerito dalla stessa dottoressa Schmidt.

C'è di più. Si può, penso, dimostrare che tale connessione coll'epica orfica è di fatto almeno verosimile (e, nel nostro campo, che cosa si può sperare di più della verosimiglianza?). L'indice per tale ipotesi è la figura di Trittolemo, raffigurato almeno tre volte come giudice dei morti accanto ai giudici più noti, Minosse, Rhadamantide, Aiace[2]. Direte subito che Trittolemo è figura non orfica ma eleusinia. Ma quale funzione può avere un giudice dei defunti, giudicante le colpe, in un aldilà eleusinio, ove non sono separati i buoni dai cattivi, ma invece i μυσταί degli ἀμύητοι — una separazione che non ha bisogno di un giudice infernale? Anche in

1) V. M.P. NILSON, *Opuscula Selecta*, vol. II (1952), p. 643.

2) Anfora d'Altamura nel Museo Nazionale di Napoli, Heyd. 3222; di Canosa nel 'Antikensammlung' d i Monaco, no. 3297: frammento a Karlsruhe, B 1549.

Platone (*Apologia* 41 a), Trittolemo non è menzionato come facente parte dell'escatologia eleusinia (dato il divieto di divulgazione dei misteri, Platone non avrebbe mai menzionato una dottrina specificamente eleusinia), ma piuttosto come giudice più giusto dei giudici terreatri, come Minosse e Rhadamantide. Dunque è da altrove che Trittolemo è entrato nell'ambito di queste raffigurazioni.

Ora, partendo da un nuovo frammento pindarico, pubblicato dal Lloyd Jones[3], dove si vedono le tracce di una catabasi poetica, scritta — come vuole la finzione poetica — dall'Eleusinio Museo, capostipite degli ierofanti, si può dimostrare l'esistenza di una poesia escatologica ateniese, circolante sotto i nomi di Orfeo e di Museo e quindi orfica o piuttosto orfico-eleusinia, ove elementi orfico-italioti si sono incontrati con elementi eleusinii[4]. A questa poesia, mi pare, appartiene il giudice infernale Trittolemo, inconcepibile nell'ambito ritualistico di Eleusi.

Da qui, penso, ottiene maggior rilievo anche Orfeo cantante che si riscontra su quei vasi[5]. Quando ci si rende conto che la poesia escatologica orfica prende la forma di katabaseis, in particolare καταβάσεις Ὀρφέως, cioè che essa si inquadra nel mito tradizionale d'Orfeo, sceso nell'aldilà alla ricerca d'Euridice, non è da escludere che qui, sui vasi, Orfeo sia una figura chiave, ci possa cioè dare una preziosa indicazione da dove provengano i concetti qui rappresentati. Sarebbe dunque da localizzare qui, nell'ambito della poesia orfica, la fonte epica delle rappresentazioni sui vasi monumentali.

3) P.S.I. 1391 e P. Oxy. 2622, pubbl. nella rivista *Maia* 19 (1967), pp. 206-229.

4) V. il mio *Eleusis und die orphische Dichtung Athens* (1974); v. anche A. HENRICHS, *Cron. Ercol.* 5 (1975), p. 19.

5) V. adesso M. SCHMIDT, *Eine Gruppe Apulischer Grabvasen in Basel* (1976), p. 57 n. 169 (colla menzione di un'anfora d'Altamura non ancora pubblicata).

Luigi Achillea Stella:

Volevo chiarire anzitutto un equivoco. Un oratore che ha parlato qualche momento fa si è riferito a me in quanto ha risposto all'interrogazione che io ho rivolto agli oratori del

primo giorno. La mia domanda non era: quando l'orfismo è arrivato in Grecia? ma: quando l'orfismo dalla Grecia è arrivato in Magna Grecia?, cioè se è arrivato con Pitagora o se c'era già prima di Pitagora. Io non ho affatto affrontato il problema delle origini.

In questo momento la mia attenzione va alla relazione della prof.ssa Elia e del prof. Pugliese Carratelli Non sono così competente da entrare nella discussione di quell'affascinante interpretazione politico-religiosa data dal prof. Pugliese Carratelli, ma vorrei porre una domanda: la pantera, che appare nella figurazione citata, quando è entrata in Italia? Io non l'ho mai veduta in figurazioni della Magna Grecia; l'ho sempre veduta in rapporto con Dioniso in figurazioni orientali del periodo ellenistico. Bisognerebbe sapere se nei culti di Dioniso della Magna Grecia è entrata come elemento di culto la pantera, che di solito non è un elemento orfico, ma di culto dionisiaco orientale.

Marina Pensa:

La signorina Schmidt nella sua analisi degli elementi orfici nella ceramica italiota, opportunamente ha escluso gli «Unterweltsvasen»; vorrei proprio porre l'accento su questo punto: solo una ventina infatti sono i vasi con raffigurazioni dell'oltretomba finora conosciuti contro alle centinaia di vasi apuli a soggetto generico (scene di offerte a un defunto, «conversazioni» etc.). Ciò dimostra che questa produzione è ristretta ad un determinato ambito: purtroppo non conosciamo il corredo di cui questi vasi, crateri a volute perlopiù, facevano parte; sappiamo però che il cratere rappresenta nei corredi apuli più ricchi (B.M. Scarfi, *Scavi di Monte Sannace* in *Mal* XLV 1960; A.M . Chieco Bianchi Martini, *Scavi di Conversano* in *Not. scavi* 1964) il vaso più importante. Con certezza sappiamo che .il vaso di Canosa-Monaco fu trovato nell'ipogeo Monterisi-Rossignoli, una delle tombe più ricche e più raffinate della città, forse sepolcro di un signorotto locale. Si tratta quindi di una produzione di élite, che probabilmente riecheggia opere letterarie, forse epiche.

A proposito dell'uomo barbato raffigurato sull'anfora barese di collez. privata attribuita al Pittore di Ganimede, vorrei sottolineare la probabile

esistenza di cartoni con tipi più o meno fissi (il giovane, la fanciulla, il vecchio, l'uomo maturo) che circolavano fra i ceramografi. Lo dimostrerebbe la somiglianza di certe figure e di certi atteggiamenti anche in contesti completamente diversi: sono quindi gli attributi che connotano i personaggi.

Altri due punti della relazione Schmidt mi sembrano particolarmente degni di nota: l'importanza dell'atto rituale con l'acqua e la connessione cetra-defunto, che si evidenzia, fra gli altri, nel famoso cratere di Londra F 270.

Con l'importanza dell'acqua come elemento rituale, si spiega probabilmente anche la frequente presenza delle «Danaidi» come personaggi caratterizzanti l'Ade. Figure del tutto simili iconograficamente, ma non Danaidi, si trovano in un frammento dell'Aja (*BABesch* LV 1970 p. 72, fig. 4), raffigurate accanto a un tempietto che contiene un'hydria in cui scorre dell'acqua da un mascherone e accanto alla quale è una fiaccola a 4 bracci: queste figure femminili sarebbero quindi delle offerenti. Tale interpretazione è confermata da altre figurazioni apule in cui il monumento funebre è rappresentato da un cippo sormontato da un bacino (per es. Hydria Louvre, 2852) e dal ritrovamento in una tomba apula di un piccolo bacino su piede in terracotta (*Not. scavi* 1894, pp. 148-150). L'offerta di acqua al sepolcro è pure attestata dalle fonti letterarie (Aesch., *Pers.* 609 s. Soph. *El.* 84; Eur., *Iph. Taur.* 159 ss.) e in particolare dal lessico Suida, che, alla voce χθόνια λουτρά ci informa che era compito specifico delle donne della famiglia portare libazioni alla tomba. Nella figura delle Danaidi si avrebbe quindi una commistione fra figura mitologica e realtà di un rito funerario.

Il particolare significato della cetra, e la sua connessione con il mondo dei defunti, sono confermati da molte altre figurazioni apule, fra cui ricordo solo l'anfora 11223 di Madrid, ma soprattutto dal ritrovamento di una cetra in una tomba tarantina di via C. Battisti (*Not. Scavi* 1936, pp . 136-137).

Carlo G. Franciosi:

Innanzitutto, qualche breve annotazione marginale alla chiara relazionedella Schmidt.

Nella *pelike* di Honolulu, credo si possa riconoscere una venerazione funeraria, secondo gli schemi usuali; la testa che è in alto, fra i girali, potrebbe essere semplicemente la testa isolata che spesso compare, come elemento decorativo secondario, sul collo dei vasi coevi apuli (o apuleggianti); tale testa sarebbe 'discesa', in questo caso, sulla spalla, per una contrazione nella distribuzione complessiva della decorazione, anche in relazione allo spazio a disposizione. Non sarebbero, comunque, d'aiuto generici paralleli attici, di carattere ben differente; [essi si possono ora vedere raccolti da Cl. Bérard, *Anodoi*, Genève 1974]. Le quadrighe, alle quali si è fatto riferimento, sono un soggetto tipicamente funerario. I bucrani che compaiono in molte scene avranno avuto solo una funzione di riempitivo, sia pure in un ambito generale, in un contesto che sarebbe degno di maggiori precisazioni: un riferimento immediato, come quello proposto, mi parrebbe — tuttavia — da escludere.

Armi e rotulo: contrasto fra le armi, appese, quasi messe da parte — anche se quello è un modo abituale di conservarle, come pare — ed il defunto con rotulo (anzi, connotato dal rotulo): assai giuste alcune osservazioni del Langlotz; v'è però anche un riecheggiamento del concetto del μουσικὸς ἀνήϱ, con il contrasto fra chi fa uso delle armi, e chi 'fa uso' delle lettere, etc. Tale contrasto è sentito anche in popolazioni indigene, ma sotto forte influsso greco: ad esempio, pare riconoscibile nei Caudini, in alcune particolarità desumibili dal rituale funerario, nel V e nel IV secolo (devo quest'informazione alla cortesia della dott.ssa Raffaella Pierobon, che sta lavorando intorno al problema del 'grado zero' delle armi nelle necropoli dei Caudini).

Qualche osservazione meno rapida merita invece un altro problema presentato dalla Schmidt, quello relativo alla comparsa, in due rappresentazioni vascolari con Orfeo agl'Inferi, una volta di tre figure demoniache femminili ed un'altra, nella stessa sede, di tre figure (un uomo, una donna, un bambino) che parrebbero essere mortali, forse iniziati. La sede è sempre

quella, un po' spostata in basso, sulla sinistra, rispetto ad un Orfeo che — con piccole varianti nella composizione della figura — è raffigurato stante, presso la reggia di Hades.

Temo che non si possa comprendere il significato di questi personaggi (e di quelli analoghi, quei 'giovani' di alcune altre scene, ad esempio), che non si possa stabilire — per dir meglio — la loro *funzione*, se non esaminando un po' più globalmente il problema di queste ampie e complesse rappresentazioni vascolari (spesso con decine e decine di personaggi), le quali impongono di portare l'attenzione, nella loro analisi, su due piani distinti:

a) piano iconografico. Queste figurazioni sono effettuate con l'unione di più elementi minori (che si potrebbero anche dire, per pura convenzione, 'cartonemi'), cioè di più cartoni relativi a singole figure, a gruppi, ad oggetti: talora, con le solite mutazioni ovvie — inversione dello schema d'una figura, ad esempio. Ma, anche se spesso alcuni personaggi hanno degli attributi — che sovente sono, tuttavia, intercambiabili — frequentemente talune figure non sono altro che puri schemi figurativi assai generici, componibili in più modi. Per inciso, dirò che un impiego d'un cartone in altra sede che quella originaria — e le regole fisse di impiego e di mutabilità sono ancora tutte da ricercare — può portare anche ad incongruenze, sebbene marginali (ad esempio, un attributo fuori posto, o superfluo). [Jakobsonianamente, si potrebbe definire tale cartone elementare, o 'cartonema' che sia, come fascio di tratti distintivi rispetto ad altri cartoni elementari, comportante un sistema di posizioni e di opposizioni (siano presenti oppure al 'grado zero') che riguardano tali tratti distintivi].

Questo tipo d'indagini richiederà strumenti ancora quasi del tutto inesistenti — repertorî dei tipi, ad esempio —, in una forma diversa dalle indagini finora compiute sulle rappresentazioni dei singoli personaggi mitici (penso a quelle, d'altra parte pregevoli per la loro ricchezza di documentazione, dello Schauenburg). Con questi repertori suddivisi per quanto possibile anche cronologicamente e per officine (pur tenendo necessariamente conto di alcune limitazioni, dovute alla vastità più o meno ampia della documentazione da noi posseduta), si potrà essere in possesso

degli elementi iconografici combinabili in base ai quali, ad esempio, poteva esprimersi un ceramografo apulo, per essere inteso dal suo 'pubblico', dal puro punto di vista formale.

b) Ma non ci si deve limitare a questo livello: non si deve tralasciare che queste scene *dicono* qualcosa, costituiscono una sorta di racconto.

Un 'racconto' di lettura non agevole, per motivi intrinseci: mentre un fregio templare, ad esempio, ha un senso di lettura ben determinabile, in una di queste raffigurazioni, intorno ad un nucleo centrale — od a più nuclei — compaiono varî personaggi, ed è da indagare l'*ordine di lettura* secondo cui leggere, appunto, il racconto: indifferentemente, come si vuole, o secondo itinerarî precisi — ad esempio, secondo linee radiali? o secondo percorsi concentrici? Oppure, in quale altro modo?

È necessario riprendere gli studi sulla composizione di queste raffigurazioni, è necessario applicare poi a queste scene complesse — con le dovute modifiche e con la necessaria cautela — quei criteri che sono tipici dell'analisi del racconto, per le opere letterarie ' scritte' [o tràdite oralmente].

Solo così, potranno determinarsi rettamente le funzioni, che devono esser soddisfatte dai personaggi che compaiono nelle scene: e per verificare, per le singole funzioni (e per le singole officine), le condizioni di applicabilità dei singoli elementi costitutivi dei cartoni.

[Ad esempio, sarebbe stato ben più interessante se la Schmidt avesse presentato non tutte le disparate raffigurazioni di Orfeo, ma avesse preso in esame la sola produzione dell'officina del Pittore di Ganimede ed esaminato come siano composte le scene di soggetto ultraterreno; vedendo in quali di esse comparisse Orfeo, in quali non vi comparisse, e chi (o che cosa) vi fosse al suo posto: cioè, ricercando ed analizzando rigorosamente la funzione 'Orfeo' e come altrimenti questa funzione possa essere soddisfatta, o surrogata. Ed ancora, vedendo in ché modo vi sia interrelazione fra questa funzione ed altre compresenti, cioè fra Orfeo ed altre figure che compaiono nelle scene].

Ancora una volta, quindi, s'impone il problema del significato delle scene: *significato sociale*, nel senso di comprendere cosa vedessero in

queste. scene non soltanto coloro che fabbricavano i vasi, ma anche (se non soprattutto) coloro che li acquistavano; con le complicazioni derivanti dall'appartenere, questi ultimi, a popolazioni culturalmente 'diverse' da quelle dei produttori: che non sappiamo fino a che punto producessero in base. alle richieste di questi committenti, e fino a che punto secondo schemi proprî: problemi complessi, sui quali ci si è soffermati, in questa sede, già in altre occasioni.

Ancora una volta, concludendo, s'impone il problema d'una ricerca di tipo semiologico [o, se si preferisce, di tipo semiotico]; intesa non come panacea, per di più all'ultima moda, ma solo come uno degli strumenti che si possono applicare, e che dunque è opportuno e necessario sperimentare: ed anche se il risultato dovesse essere che le nostre conoscenze sono ancora troppo scarse, per penetrare — soltanto sulla base delle raffigurazioni vascolari — nel complesso di problemi, di credenze, di concezioni, che sono di per se stesse soprastrutturali, già questa soluzione cauta sarebbe un risultato.

Ettore Lepore

La relazione di G. Pugliese Carratelli ha stabilito in maniera chiara le implicazioni politiche della diffusione del culto dionisiaco specialmente nelle sue forme misteriche, ed ha ripreso il problema sia in generale sia più in particolare, nell'ambito concreto della Magna Grecia, del rapporto tra correnti religiose mistiche e l'ambito «politico», politico nel senso pregnante; etimologico, greco del termine, ovvero della comunità cittadina, della *polis*.

Le relazioni di Sabbatucci e di Detienne avevano entrambe affrontato il problema.

Vorrei formulare delle osservazioni che si saldano al discorso sulle implicazioni politiche del movimento dionisiaco e che forse investono anche correnti mistiche.

Al Sabbatucci viene da osservare che c'è in certe sue premesse un rischio di eccessive divaricazioni tra il politico e il mistico, il genetico e il mistico, e dunque tra il genetico e il politico, nell'accezione larga di strutturazione

della società, a proposito specialmente del complesso culturale ateniese. Io penso a elementi come la tutela della *polis* sui misteri eleusini con relativi processi per sacrilegio, penso al carattere genetico del sacerdozio eleusino, alle implicazioni della legislazione di Draconte nel rapporto *polis-ghene*.

Rimane terreno comune al Sabbatucci e al Detienne l'esigenza di distinguere tra vari movimenti mistici nello specifico, e alcune delle analisi del Detienne hanno tentato queste distinzioni sul piano del rapporto con la città delle pratiche e prescrizioni alimentari e sacrificali e della posizione della donna.

Ne vien fuori un'immagine dove, mi sembra, il pitagorismo si distingue dall'orfismo e dal dionisismo, ma il rapporto tra questi due ultimi presenta al suo interno divaricazioni radicali, specialmente sul terreno della distanza dalla *polis* e dello statuto della donna, da permettere una ulteriore distinzione tra essi. Questa distinzione che per certi versi pone l'orfismo in rapporto col pitagorismo più che col dionisismo viene a convergere, mi sembra, con la distinzione proposta dal Pugliese tra gruppi di documenti «orfici» e correnti orfica da una parte, dionisiaco-persefonea dall'altra, nel fascicolo recente della *Parola del Passato*. Questa distinzione, alla pari della diffusione stessa del dionisismo, finisce per esplicitare con i suoi fondamenti una distinzione nell'ordine di ambienti geografici ed economico-sociali, e viene a coincidere con certe realtà storico-culturali della Magna Grecia sul terreno concreto di dati storiografici e letterari, specie a partire dal IV sec. a.C., ma in certi ambienti forse anche più precocemente. Io penso per es. ad un ambiente storico, sempre più complesso e differenziato sul modello della società tarentina, che alle *élites* oligarchiche affianca gli ὀλίγα ἢ μηδὲν ἔχοντες che non sono un'identica realtà sociale; a uno sfondo culturale che sul piano della rappresentazione per es. poetica della. donna, e della donna di queste classi subalterne, può forse richiamare, affiancate in Leonida, la lode della sobria filatrice, la condanna della donna ubriaca.

Non pretendo con questo di vedere immediate inferenze religiose, mi attengo solo ad un terreno di confronto culturale, economico-sociale ed ambientale, che può far da sfondo a certi fatti.

Mi chiedo in altri termini se queste realtà e le loro rappresentazioni

differenti non vadano, al di là di ogni taglio sincronico, e anche quale invito a mettere a fuoco i modelli, messe in rapporto con le differenze tra le varie correnti mistiche esaminate, per l'individuazione di una dialettica, che non è mai rigida antitesi, ma tensione e, volta a volta, dinamica coagulazione o scontro.

Se l'orfismo passa, per così dire, attraverso la *polis* — Pugliese ha insistito sul filtro apollineo-delfico — e resta strumento individuale di ripiegamento su se stessi, meditativo e di salvezza, il dionisismo, agendo fuori e dentro della *polis*, per cosi dire, permette di esprimere movimenti di evasione e ribellione, anche e soprattutto a livello collettivo.

Se è vero che il mito dei Titani e della morte di Dioniso è funzione di una demistificazione dell'apparente ordine della *polis* e del suo ordinamento religioso, i *thiasoi* bacchici e tutto il movimento dei *pastores* ed altri elementi subalterni in Campania come nell'agro turino e tarentino, e delle stesse classi dirigenti alleate nel momento iniziale della 'rivoluzione romana', sembrano voler fornire, con i gradi e le gerarchie dei suoi membri, quasi un'altra '*respublica*', contrapposta a quella ufficiale, e con i loro rituali 'di ribellione' il nuovo *kosmos* da contrapporre, quale vero ordine, a quello tradizionale della comunità politica cittadina antica. Il confronto qui avanzato forse può anche mediare tra forme metodiche e linguaggi metodici, che temevo troppo distanti perché arrivassero tra loro ad una facile e rapida comunicabilità.

Franco Montanari:*

Nel quadro della letteratura orfica, così irta di problemi intricati e spesso insolubili, da molto tempo esiste anche una «questione degli *Inni*

* Rispetto all'intervento orale ho apportato in questa redazione alcune modifiche di un certo peso. Nel contenuto, l'aggiunta più consistente è data dalla presenza del testo dell'*Inno* 32 e da un'analisi un po' più circostanziata; inoltre ho dato all'insieme una struttura e un'articolazione più ordinata e costruita, all'argomentazione una maggiore ampiezza. Tutto ciò senza travalicare troppo i limiti di un intervento improvvisato in una discussione, ma cercando di presentare per la stampa il discorso in modo più organico e arricchito.

Orfici», che non ha certo avuto folle di cultori in tempi recenti. Questi enigmatici testi, che la tradizione medievale ci ha restituito, presentano tutta una serie di problemi, come quelli della loro origine e della loro collocazione religiosa e culturale, per i quali si è ben lungi dall'aver trovato una soluzione soddisfacente. Ciò su cui desidero soffermarmi brevemente è soltanto il problema della datazione. Naturalmente non pretendo di fornire un esame approfondito: colgo l'occasione, offerta da un Convegno che si occupa, di Orfismo da svariate angolature, per formulare una proposta che forse può essere degna di approfondimenti e verifiche, oppure — *videant consules* — di essere lasciata cadere.

Ad aver a che fare con gli studi dedicati alla datazione della raccolta pervenutaci come Ὀρφέως ὕμνοι oppure Ὀρφέως τελεταί, ci si accorge subito che tale problema ha costituito a lungo una sorta di rompicapo: aggreditolo da vari punti di vista, con tutte le differenti armi della filologia, studiosi disparati per epoca, metodo e disciplina sono pervenuti — su base puramente linguistica o linguistico-letteraria o storico-religiosa e filosofica o con l'ausilio dell'archeologia — ad una grande varietà di ipotesi. A partire dagli anni Trenta di questo secolo, a dire il vero, l'opinione secondo cui gli *Inni Orfici* vanno collocati nella tarda età imperiale, in un arco di tempo che comprende il III e il IV sec. d.C., ha preso il sopravvento ed è giunta ad attestarsi come canonica. L'autorità di Wilamowitz (*Glaub. Hell.* II, 505 sgg.), che si giovò del lavoro di L. Van Liempt (*De Vocabulario Hymn. Orph. atque Aetate*, 1930), ebbe certo il suo peso nel definire che gli *Inni* non possono essere anteriori alla fine del II -sec., né andare oltre il IV; e questa collocazione cronologica troviamo in seguito accettata, con oscillazioni ovvie per la sua relativa indeterminatezza: per es. da Keydell (*Orph. Dicht.* in *RE* XVIII 2, col. 1332), da Theiler (in «Philologus» 1941, p. 243); da Guthrie (*Orpheus and Greek Religion*, 256 sg.), dallo stesso Quandt nei *Prolegomena* della sua edizione, eccetera. Per lo studioso di oggi, gli *Inni Orfici* si trovano così situati pressappoco nel III sec. d.C., rivelano l'influsso della poesia e delle credenze orfiche nonché della tarda filosofia stoica e neo platonica, furono composti per la pratica del culto cui corrispondono le indicazioni delle offerte rituali apposte a ciascun inno.

Alcune considerazioni preliminari mi inducono a seri dubbi su questa opinione corrente. Il criterio linguistico-stilistico, che sta a fondamento della ipotesi Van Liempt-Wilamowitz ecc. (la lingua degli *Inni* è in generale la stessa dei poeti del III e IV sec.), spesso peraltro fonte di non grandi certezze, appare in questo caso davvero scarsamente adeguato a fornire una datazione soddisfacente. Se è corretto datare ipoteticamente un 'impasto' linguistico secondo l'elemento noto più recente, bisogna però considerare che quello degli *Inni Orfici* non può essere considerato un vero e proprio 'impasto' organico: la giustapposizione di epiteti slegati, che costituisce la maggior parte di questi *Inni*, dà l'idea di un accumulo disarticolato (che non vuol dire casuale, v. *infra*) piuttosto che di un organico reimpiego. È vero che un autore del IV sec. d.C. può anche riprendere pari pari espressioni omeriche, ma un autore le inserisce — buono o cattivo che sia il risultato artistico — nel suo linguaggio con una qualche ragione di stile: questo discorso non pare adattarsi all'accumulo sintatticamente sconnesso degli epiteti negli Inni Orfici, cui manca sostanzialmente quanto può fare effettivamente pensare ad uno stile individuale (lo stesso «stile» si trova per es. negli *Inni Magici* e in altri: se si parla di stile, non è lo stile di un autore ma quello comune di un genere, la preghiera o inno cletico, rimasto immutato per secoli). Mi immagino molto male un autore, nel senso pieno, che si sia posto a redigere 87 inni a svariate divinità, riempiendo la quasi totalità dei suoi molti versi di epiteti, o al più di predicazioni in *Relativ o Partizipial-Stil*, attingendo a piene mani da tutto quanto. gli capitava, da Omero al III o IV sec. d.C., compreso l'uso cultuale distinto dalla letterarietà; che abbia premesso alla raccolta un proemio in cui invoca un'ottantina di divinità (o gruppi di divinità), di cui una trentina non trova corrispondenza in tutta la consistente quantità di epiclesi degli Inni (cfr. *infra*). Se si pensa invece ad una pluralità di autori (ma sempre di *autori*), le cui opere siano poi state piuttosto meccanicamente congiunte da un redattore, diventa difficile spiegare la sostanziale omogeneità di linguaggio, il fondamentalmente identico adeguamento in tutti gli inni al secolare modulo della preghiera litanica, l'assenza di una qualsiasi forma di individualità stilistico-letteraria (anche di basso livello). Consideriamo anche il fatto che una simile raccolta non trova paralleli: abbiamo ritrovamenti singoli di inni di questo genere, non un'altra raccolta così formata. Ma non posso

dilungarmi: una ricerca approfondita, secondo me, concreterebbe maggiormente questi dubbi. Penso dunque che per il problema della datazione si debba battere una strada differente.

A mio parere è molto importante considerare la forma in cui gli *Inni Orfici* ci si presentano: per gran parte, si tratta di una sequela di epiclesi che costituisce una struttura di tipo *litanico*, in cui è per lo più assente ogni legame sintattico ed ogni connessione formale più stretta della semplice giustapposizione. Questa è la forma genuinamente cultuale della preghiera o inno cletico: quando tale forma penetrA nel prodotto letterario, viene inglobata a prezzo di modifiche e adattamenti imposti dalle caratteristiche proprie della strutturazione artistica del componimento che la recepisce. Paralleli calzanti per la forma degli *Inni Orfici* sono fomiti da alcuni inni contenuti nei papiri magici o da inni sporadicamente restituiti da frammenti papiracei (raccolti da Heitsch*, Griech. Dichtfrg. Röm. Kais.*, I 155 sgg.): qui si trovano prodotti dello stesso genere, provenienti dalla vera e propria pratica del culto. Fin da Omero (*Od.* XIX 457) abbiamo testimonianza del termine ἐπαοιδή che troviamo in seguito assai spesso in connessione con pratiche dì incantamenti, purificazioni, iniziazioni, riti magico-religiosi di varia natura: φάρμακα ed ἐπῳδαί compaiono come i «mezzi» impiegati da clerici, incantatori, sacerdoti-maghi nell'espletamento di simili rituali. Mi pare del tutto probabile che inni cletici di questo genere abbiano costituito una delle (verisimilmente numerose) forme di ἐπῳδή che accompagnavano l'espletamento di quei riti magico-religiosi, di cui è rimasta testimonianza schermata e spesso sprezzante nella letteratura «alta» (per es. Plat., *Resp.* 364 b sgg.; Eur., *Cycl.* 646 sgg.; autori patristici come Atanasio, test. 154 Kern; [Hipp.], *Morb. Sacr.* I 10 sgg.: cfr. Lanata, *Medic. mag. rel. pop. in Grecia*; e tanti altri). Tali pratiche, che noi diremmo superstiziose, dovettero essere molto diffuse nel corpo sociale, non soltanto a livello «popolare», e costituire una parte non certo trascurabile della religiosità comune e corrente. Esistette dunque un patrimonio assai ampio, multiforme, capillare ed eterogeneo dei vari tipi di preghiera impiegata nell'uso comune dei rituali: le recitavano singoli privati, sacerdoti di vari culti oppure quella sorta di *clerici vagantes* che Platone chiama sprezzantemente ἀγύρται καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες (*Resp.* 364 b; cfr. *Morb. Sacr. l.c.*).Della gran quantità di queste

preghiere e in particolare degli inni cletici di tipo litanico che ci interessano, ci è rimasto qualche esempio più vicino alla forma genuina grazie ai ritrovamenti papiracei, che ovviamente «fotografano», per così dire, lo stato di un testo in un momento preciso. Mi pare tuttavia certo che simili preghiere di uso comune non avranno avuto un testo canonico e fissato, ma avranno seguito in qualche modo il mutare delle credenze e dei sentimenti religiosi correnti. Cambiando il quadro e lo spirito della religione e della religiosità, i testi delle preghiere più comunemente usate si saranno adattati. D'altra parte, il conservatorismo tipico della sfera religiosa comporta certo che i mutamenti non avvengano per sostituzioni globali precedute da una tabula rasa degli elementi preesistenti: come le divinità olimpiche cambiarono via via i loro caratteri col tempo e si arricchirono e complicarono di sincretismi e associazioni molteplici, così anche nelle preghiere dei riti cultuali più comuni nella capillarità del corpo sociale il nuovo si sarà via via aggiunto all'antico, dando luogo ad un conglomerato organico in crescendo. Nessuno penserà, ad esempio, che gli *Inni magici* furono sempre come li leggiamo nei papiri ritrovati, né che furono ogni volta radicalmente sostituiti completamente *ex novo*. È una situazione fluida che dobbiamo immaginare, per cui nell'arco di secoli, man mano che la sensibilità religiosa lo richiede col suo mutare, si verificano cambiamenti nelle cose del rito attraverso aggiunte e adattamenti che non tolgono di mezzo quanto precede, ma per lo più lo inglobano.

Bisogna inoltre por mente al fatto che la forma litanica sintatticamente slegata di preghiere come gli *Inni Orfici* si presenta come condizione ottimale per cambiamenti e accrescimenti di questo tipo. Una composizione siffatta, è molto facile accrescerla e modificarla: nulla si turba se un verso è tolto, se viene cambiato, se uno o più versi vengono aggiunti. Data poi la ben nota conservatività di questa sfera, l'accrescimento sarà stato l'intervento più consistente operatosi nel corso dei secoli sul testo di tali preghiere; intervento che non avrà lasciato tale e quale ciò che già c'era, ma certamente non lo avrà eliminato, operando piuttosto delle aggiunte con qualche adattamento.

Con queste considerazioni in mente, che mi sembrano corrispondere alla verisimiglianza storica e non trovare obiezioni decisive, possiamo

tornare al problema della «datazione» degli *Inni Orfici*, adducendo ora un argomento che direttamente coinvolge l'analisi di uno dei testi.

In un articolo pubblicato su *Class. Rev.* del 1930 (pp. 216 sgg.), W.H.C. Guthrie ha approfondito l'analisi degli epiteti dell'*Inno ad Atena* (nr. 32), con lo scopo di mostrare che parte di essi ha una proprietà e un significato specifici recuperabili e non vanno in blocco considerati un ammasso casuale e generico, riferibile ad una divinità qualsiasi: accanto ad epiteti generalizzati e generalizzabili, ce ne sono molti il cui significato è più individualizzato e precisato, dallo studio dei quali si possono ricavare risultati interessanti. L'analisi di Guthrie, che verte dunque sul significato delle epiclesi dell'*Inno ad Atena*, mi è sembrata sfruttabile anche in un altro senso.

32 Ἀθηνᾶς, θυμίαμα ἀρώματα

Παλλὰς μουνογενή<ς>, μεγάλου Διὸς ἔκγονε σεμνή,
δῖα, μάκαιρα θεά, πολεμόκλονε, ὀμβριμόθυνε,
ἄρρητε, ῥητή, μεγαλώνυμε, ἀντροδίαιτε,
ἣ διέπεις ὄχθους ὑψαύχενας ἀκρωρείους
ἠδ' ὄρεα σκιόεντα, νάπαισί τε σὴν φρένα τέρπεις
ὁπλοχαρής, οἰστροῦσα βροτῶν ψυχὰς μανίαισι,
γυμνάζουσα κόρη, φρικώδη θυμὸν ἔχουσα,
Γοργοφόνη, φυγόλεκτρε, τεχνῶν μῆτερ πολύολβε
ὁρμάστειρα, φίλοιστρε κακοῖς, ἀγαθοῖς δὲ φρόνησις·
ἄρσην μὲν καὶ θῆλυς ἔφυς, πολεματόκε μῆτι,
αἰολόμορφε, δράκαινα, φιλένθεε, ἀγλαότιμε
Φλεγραίων ὀλέτειρα Γίγαντων, ἱππελάτειρα,
Τριτογένεια, λύτειρα κακῶν, νικηφόρε δαῖμον,
ἤματα καὶ νύκτας αἰεὶ νεάταισιν ἐν ὥραις,
κλῦθί μου εὐχομένου, δὸς δ' εἰρήνην πολύολβον
καὶ κόρον ἠδ' ὑγίειαν ἐπ' εὐόλβοισιν ἐν ὥραις,
γλαυκῶφ', εὑρεσίτεχνε, πολυλλίστη βασίλεια.

Nei vv. 3-5 ἀντροδίαιτε κτλ. Guthrie ha rilevato elementi riferibili alla Grande Madre frigia e testimonianti dunque di un sincretismo fra

quest'ultima e Atena. Il resto del v. 3 è composto dal comune e non significativo μεγαλώνυμε e dalla coppia oppositiva ἄρρητε ῥητή (solo qui negli *Inni*, in cui Guthrie rileva una particolare suggestione orfica. I due versi di apertura *dell'Inno* invece si muovono in un'area di contenuti del tutto differente: «Pallade unigenita, veneranda prole del grande Zeus», poi i generici δῖα e μάκαιρα θεά, infine «dal bellicoso. tumulto, dal forte animo»: qui abbiamo palesemente la figura classica e olimpica di Atena, figlia di Zeus, unigenita perché unica ad essere nata dalla testa del padre, divinità guerriera e violenta. Questa stessa rappresentazione domina, ancora incontrastata dopo la «parentesi» così differente dei vv. 3-5: nel v. 6 Atena si compiace delle armi e fa impazzare di furori (scil. guerrieri) le anime dei mortali; nel v. 7 è una fanciulla dedita all'esercizio fisico ed ha un animo terribile; nel v. 8, dopo «Gorgofone», compaiono altri due elementi dell'Atena olimpica classica, la verginità (φυγόλεκτρε) e l'esser protettrice delle arti (τεχνῶν μῆτερ πολύολβε). Nei tre versi successivi (vv. 9-11), le cose appaiono meno nette. Comunque, φίλοιστρε κακοῖς (v. 10) rimanda ancora alla Madre degli Dei, che tra l'altro riceve questo appellativo nell'*Inno* a lei dedicato (cfr. 27,13). L'Atena Iconia rappresenta una forma ellenizzata della Gran Madre ed è rappresentata come serpente: questo animale era associato anche all'Atena classica, ma sembra che il ricevere l'epiteto semplicemente di δράκαινα (v. 11) comporti qualcosa di più e cioè una identificazione del tipo di quella di Iconio (cfr. Guthrie, *art. cit.*, 220). Al v. 9 Atena è detta φρόνησις al v. 10 μῆτις; cioè la dea non è «saggia» (φρονοῦσα, πολύμητις o altro), ella stessa è «la saggezza», e questa identificazione appare in accordo — dice Guthrie, p. 219 — con la tendenza degli dei olimpici a perdere l'antropomorfismo più individualizzato per diventare potenze più astratte. Ed anche αἰολόμορφος (v. 11), diffuso in altri *Inni* della raccolta, può accordarsi con il processo che porta alla progressiva perdita della personalità individuale del dio e lo rende una figura cosmica con più ampie e diverse influenze. Al v. 10 ἄρσην καὶ θῆλυς ἔφυς benché possa richiamare l'Atena della mitologia classica, guadagna significatività se ricollegato ad elementi della teogonia orfica che portano ad una identificazione con Adrasteia (cfr. fr. 54 Kern). Queste argomentazioni non sono tutte

stringenti: ma il loro cospirare ed il loro raggrupparsi è significativo e porta a distinguere questi tre versi come aventi nel loro insieme caratteristiche particolari e diverse rispetto ai tre immediatamente precedenti. I successivi vv. 12 sgg. offrono elementi meno significativi: possiamo notare che il v. 12 sembra tornare senz'altro alla figura classica di Atena, perché presenta elementi per essa ben testimoniati (Guthrie, p. 218 nn. 4 e 5). Infine il v. 17 appare del tutto fuori posto, perché è certamente un verso del corpo centrale spostato dopo la «petizione» che conclude la preghiera: esso è formato dal generico πολυλλίστη βασίλεια, dall'omerico γλαυκῶπις (nella forma γλαυκωπός) e da εὑρεσίτεχνος per cui va ad aggiungersi decisamente ai gruppi di versi in cui domina totalmente l'Atena olimpica.

Abbiamo qui esposto, in modo ridotto e condensato, gli elementi di una ricerca, che portò Guthrie a mostrare che un congruo numero di epiteti di questo inno ha un significato preciso e individuale e che essi non vengono davvero ammucchiati a caso come una massa indifferenziata. Tale risultato è convincente e penso di poterlo sfruttare ancora. Nell'*Inno ad Atena* noi vediamo convivere l'immagine olimpica classica con elementi testimonianti sincretismi o una mentalità religiosa più recenti. Questi elementi «più tardi» sono concentrati e raggruppati specificamente nei vv. 3-5 e 9-11, che risultano distinguibili dagli altri per le loro particolari caratteristiche di contenuto. Sembra dunque che in questo caso fortunato (ma fortunato solo perché più o meglio studiato?) si possa quasi toccare con mano un accrescimento per cui alla figura precedente della divinità si sono poi aggiunti altri caratteri rispondenti ad una religiosità diversa. È un risultato che, visto in questo modo, aiuta a formulare l'ipotesi che questi inni si siano accresciuti nel corso dei secoli: non dimentichiamo che la forma in cui sono composti non solo non crea ostacoli, ma favorisce simili processi di adeguamento riducendo al minimo le difficoltà. Siamo dunque portati a pensare che la creazione degli *Inni Orfici* abbia potuto distendersi per un arco assai lungo di tempo, durante il quale essi sono stati modificati e accresciuti i n relazione al manifestarsi di nuove esigenze della religiosità corrente. Va da sé che questa. ipotesi di «crescita organica» non ha nulla a che vedere con quella meccanicamente filologica delle interpolazioni.

Se questa ipotesi è valida, il gravoso e complicato problema della

datazione perde gran parte della sua importanza e del suo significato. Ovviamente ci fu qualcuno che ad un certo punto fissò una situazione precedentemente fluida e determinò quello che ora sono gli *Inni Orfici*: ma non fu questo l'atto della nascita. Possiamo ben situare tale personaggio nel III o IV sec. d.C., secondo l'opinione corrente: ma egli riprese cose che avevano già molto ed a lungo vissuto, probabilmente diede loro una riverniciatura e qualcosa aggiunse di suo, ma non fu il loro *autore*. Emblematico il caso di quello che viene di solito indicato come il «Proemio» della raccolta: che un proemio non è, bensì un autonomo inno ai Πάντες θεοί, adattato a svolgere la funzione introduttiva, che del tutto inadeguatamente svolge, per mezzo dell'aggiunta dei due versi iniziali con l'apostrofe a Museo (cfr. Kern in *Hermes* 1940, p. 24 con bibliogr.). Certamente fu quello un momento decisivo, ma non tanto per la creazione quanto per la tradizione dei nostri testi.

Esistettero senz'altro, come già abbiamo detto, molte preghiere di questo genere nel tessuto religioso della grecità, probabilmente spesso riunite in piccole o grandi raccolte più o meno diffuse e autorevoli, ad uso di coloro che per mestiere o saltuariamente si dedicavano a pratiche magico-religiose che ne richiedevano l'impiego. Quella che ci è pervenuta godette di particolare fortuna, per cui fu prescelta fra le altre: forse anche un po' per il caso, forse piuttosto perché chi la modellò ebbe l'idea (magari per fede propria) di farla andare sotto il nome di Orfeo (ma poteva non essere l'unica). Certo. è che questa fortuna si concretò con decisiva incidenza quando un appassionato cultore bizantino si dedicò a mettere insieme una sorta di silloge dell'innologia greca. Credo ci siano pochi dubbi sul fatto che questa sia stata la ragione storica determinante per cui è giunta fino a noi la raccolta degli *Inni Orfici* che possediamo. L'esame della tradizione manoscritta condotto da Quandt ha mostrato che i codici conservati dipendono da un archetipo che conteneva gli inni di Orfeo, Omero, Callimaco e Proclo; alle stesse conclusioni è giunto anche Pfeiffer a proposito della tradizione di Callimaco: «E papyris et testimoniis Hymnos quoque 'restituere' necesse esset, nisi quidam nobis ignotus haec Carmina in magnam hymnorum Graecorum syllogen transcripsisset, qua hymnos dactylicos Homeri, Callimachi, Orphei (cum Argonauticis), Procli comprehendit» (*Call.*, II p. 1v).

Sul problema della «datazione» e della formazione. di quelli che ci sono giunti come *Inni di Orfeo* non ho voluto far altro che presentare un'ipotesi, a favore della quale non posso certo addurre una gran mole di elementi. Mi pare comunque che non sia inferiore alle altre: forse può essere assunta come ipotesi di lavoro. Perché sugli *Inni Orfici* c'è ancora molto lavoro da fare, dal quale si possono conseguire certamente risultati stimolanti; e risvegliare l'interesse su questi testi mi sembra la cosa più importante.

Paolo Cosenza:

Nella sua interessante relazione il prof. Sabbatucci ha, tra l'altro, sostenuto che la posizione politica di Pitagora e dei pitagorici sarebbe stata essenzialmente caratterizzata da un atteggiamento fondamentalmente conservatore. Ora mentre non ho nulla da obiettare alla tesi del conservatorismo politico di Pitagora, avrei invece alcune riserve da fare per quanto riguarda ciò che è stato detto dal prof. Sabbatucci sull'atteggiamento politico dei membri della scuola pitagorica.

Nella sua *Vita pitagorica* Giamblico, parlando della rivolta antipitagorica scoppiata a Crotone, dice tra l'altro: «Tutte queste cose irritavano tutti, che vedevano i pitagorici vivere separatamente dagli altri. Per parte loro i parenti erano irritati per il fatto che i pitagorici, mentre tra loro si stringevano la mano, non la stringevano ai loro parenti, eccettuati i genitori e perché, mentre usavano in comune le loro sostanze, ne escludevano loro. Furono questi gli iniziatori della ribellione e gli altri prontamente li secondarono. Tra i mille allora Ippaso, Diodoro e Teage sostennero che a tutti doveva essere concesso il diritto di essere eletti alle cariche pubbliche e di partecipare alle assemblee e che i magistrati dovevano rendere conto del loro operato a uomini designati dalla sorte tra tutti» (Diels-Kranz, *Die Fragmente des Vorsokratiker*, 1951[6], 18,5). Dei tre personaggi nominati da Giamblico come sostenitori del diritto popolare alla elezione alle cariche pubbliche; alla partecipazione alle assemblee ed al controllo dei magistrati, uno di essi e precisamente Ippaso era sicuramente un pitagorico, perché numerose fonti antiche attestano inequivocabilmente la sua

appartenenza alla scuola fondata da Pitagora. Come si può facilmente ricavare dalla testimonianza di Giamblico precedentemente riportata ed il cui contenuto Giamblico probabilmente attingeva da Apollonio di Tiana, la vita di Ippaso va fissata tra il VI ed il principio o la prima metà del V seco lo a.C., perché la rivolta antipitagorica. di cui fa menzione Giamblico avvenne quando era ancora in vita Pitagora, in occasione della lotta che scoppiò a Crotone dopo la occupazione di Sibari, per la distribuzione delle terre conquistate.

Una conferma indiretta che Ippaso prese partito in tale occasione a favore della parte popolare può essere fornita dall'osservazione che varie fonti antiche parlano di Ippaso come di un pitagorico ribelle, che avrebbe contestata la distinzione dei membri della setta in matematici ed acusmatici (Diels-Kranz, op. cit., 18,2, Jambl., *Vit. Pyth.*), avrebbe divulgato, contravvenendo un divieto della scuola, in qual modo va costruita una sfera che sia formata da dodici pentagoni (Diels-Kranz, op. cit., 18,4, Jambl. *de com. math. scientia*); avrebbe stesa per iscritto e pubblicata la dottrina di Pitagora (Diels-Kranz, op. cit. 18,4, Clem. Al., *Strom.*), avrebbe calunniato Pitagora in un suo scritto intitolato *Discorso mistico* (Diels-Kranz, *op. cit.* 18,3, *Diog.*), e sarebbe stato bandito dalla comunità (Diels-Kranz, *op. cit.,* Clem. Al., *Strom.*). Comunemente si ritiene che ad Ippaso risalirebbe la divulgazione al di fuori del chiuso della scuola della scoperta dell'incommensurabile, che, come è noto, avvenne ad opera di uno o più matematici pitagorici. Come è stato giustamente fatto rilevare da W. Burkert (in W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, 1972, pp., 455-457) nessuna fonte attribuisce ad Ippaso la divulgazione dell'avvenuta scoperta dell'incommensurabile. Peraltro, anche se si mette in dubbio, come vuole il Burkert, che proprio Ippaso sia stato colui che. avrebbe trasgredito il divieto di rendere nota ai non iniziati l'esistenza dell'irrazionale, comunque i dati precedentemente. riportati di trasgressioni operate da Ippaso ed il bando decretato contro di lui sono tali che possono ben giustificare la definizione di Ippaso come di un pitagorico ribelle, insofferente della disciplina della scuola. Non può quindi meravigliare che da una tale figura di contestatore sia potuto partire, in un momento estremamente drammatico per l'esistenza stessa della confraterniti pitagorica, un'iniziativa di netta opposizione

all'orientamento politico fondamentalmente conservatore dei maggiori rappresentanti dell'organizzazione pitagorica.

In conclusione dunque non tutti i pitagorici della prima generazione furono in politica degli ostinati partigiani degli interessi delle classi più nobili e ricche. Risulta anzi che a parteggiare, almeno in un'occasione, per la classe popolare ci fu tra i pitagorici una personalità non priva certamente di una propria robusta energia di pensiero, quale fu certamente Ippaso.

Per quanto riguarda poi la ricerca delle cause che possono avere indotto Ippaso a farsi sostenitore di una politica in senso nettamente democratico va notato che le ragioni della scelta democratica di Ippaso non vanno trovate in una posizione di pensiero che possa essere definita, mutuando il termine dalla pubblicistica ideologica del Seicento francese, come una posizione di carattere *libertino*. Chi, come lppaso, scrisse un *Discorso mistico* non poteva essere né un ateo né un uomo privo di sentimento ed afflato religioso. Piuttosto io propenderei a trovare le ragioni della posizione politica di Ippaso o in una sua personale interpretazione del messaggio etico-religioso dell'originario Pitagorismo, che egli avrebbe interpretato in quel senso aperto alle istanze della religiosità popolare che caratterizzò il movimento orfico, oppure in certi suoi personali calcoli e valutazioni di ordine politico, che peraltro, allo stato attuale ci riesce assai difficile determinare.

Francesco Prontera:

Desidero fare soltanto un'osservazione marginale in merito al famoso passo erodoteo (II 81) richiamato ieri nelle relazioni del prof. Sabbatucci e del prof. Burkert. Si tratta di un passo da sempre molto discusso perché vi sono evidenziate alcune analogie tra riti funerari egiziani, orfici, bacchici e pitagorici. Com'è noto, il problema più grosso è d'ordine testuale ed è costituito dalla netta divergenza fra la lezione più lunga e complessa dei codici della cosiddetta «famiglia romana» e quella più breve e semplice della «famiglia fiorentina».

Secondo l'interpretazione qui riproposta dal prof. Burkert[1] che segue la lezione più lunga, i riti funerari cosiddetti orfici e bacchici sarebbero in realtà, secondo Erodoto, egiziani e pitagorici. Nel passo così interpretato s'è potuta vedere quasi una testimonianza dell'origine pitagorico-egiziana dell'orfismo.

Pur senza aggiungere argomentazioni decisive, vorrei ora ugualmente ricordare una lettura alternativa di questo passo già proposta dal Legrand nella sua edizione erodotea. Il Legrand mette vigore dopo l'espressione ἐοῦσι δὲ αἰγυπτίοισι che va riferita quindi al precedente dativo Βακχικοῖσι: in Erodoto II, 49 si dice infatti che fu Malampo ad introdurre dall'Egitto in Grecia i misteri di Dioniso. Il dativo finale καὶ <τοῖσι> Πυθαγορείουσι <τοῖσι> è integrazione del Legrand) si pone invece sullo stesso piano dei precedenti τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι.

Il significato cambia conseguentemente. Le affinità tra i riti funerari orfici, bacchici e pitagorici sono da Erodoto rilevate non più dell'ambito di una loro reciproca identificazione, ma in rapporto a comuni analogie con riti egiziani Erodoto insomma intende dire che il divieto rituale che impedisce agli Egiziani di farsi seppellire con vesti di lana figura anche nei cosiddetti riti orfici, bacchici — i quali in realtà provengono dall' Egitto — e pitagorici.

1) W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), 1972[2], p. 311 ss. con riferimenti alle precedenti interpretazioni; v. inoltre L. MOULINIER, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris 1955, p. 8 ss.

Ernest Langlotz:

Vorrei porre solo tre domande.

1) il rotolo che Orfeo tiene in mano nel vaso a Bari: vorrei domandare se non è possibile che questi roroli, che anche qualche etrusco tiene in mano sui sarcofagi di Firenze e di altri Musei, abbiano qualcosa a che fare con Orfeo, dato che il culto di Orfeo era noto e celebrato anche in Etruria.

2) Andromeda rappresentata sul grande vaso di Monaco: vorrei sapere se questa rappresentazione, che fu interpretata come un simbolo della liberazione di questa eroina, non possan essere intesa anche come la figurazione della stella Andromeda, perché, se io ricordo bene, presso la figura di Andromeda ci sono delle stelle. Allora penserei di interpretare questa Andromeda come il desiderio del defunto di essere trasferito in cielo e vivere in eterno presso le stelle.

3) Testa alata su un vaso apulo: Orfeo non è abitualmente rappresentato con un berretto frigio con ali. Vorrei anche soltanto domandare se non fosse possibile vedere in questa testa quella di Perseo, che appartiene a questa famiglia del cielo ed ha una filiazione anche con Andromeda.

Dario Sabbatucci:

Dovrei rispondere alla prof.ssa Stella, all'avv. Menna e al prof. Lepore. Però non posso lasciar cadere un giudizio dato, sia pure sorridendo, proprio dal tavolo della presidenza e concernente la storia delle religioni. Per due motivi: uno personale e l'altro, potremmo dire, impersonale. Mi riferisco a quella rappresentazione del progresso degli studi storico-religiosi come una sequenza di mode.

Il motivo personale è che io credo nel progresso scientifico della storia delle religioni. Il motivo impersonale è che se si dovesse ridurre la «battuta» ad un corretto discorso scientifico, diremmo che si tratta di una storicizzazione parziale. Detienne, ad es., ci ha dato un tipo di storicizzazione corretta, quando ha parlato delle varie interpretazioni dell'orfismo e dei condizionamenti storici di coloro che si son resi interpreti dell'orfismo. Questi condizionamenti — e non mode! — non condizionano soltanto la storia delle religioni. D'altra parte ad uno scetticismo relativista nei confronti della sola storia delle religioni che cosa si vorrebbe contrapporre? È stato detto — e mi pare retorico più che scientifico — il linguaggio delle cose. Ma passiamo a qualcosa più pertinente alla mia comunicazione.

Sono perfettamente d'accordo con la prof.ssa Stella circa le difficoltà e le complessità che concernono l'individuazione di una unità culturale

«Magna Grecia». Difatti io non ho dato per scontata questa unità, quasi fosse già caratterizzata, quasi un fatto obbiettivo o comunque sufficientemente oggettivato. Ho semplicemente accennato a possibilità d'individuazione rimanendo al tema di questo Convegno; ed anzi alla *necessità* di una individuazione, altrimenti si parla di «orfismo» e non di «orfismo in Magna Grecia».

E sono soprattutto d'accordo con la prof.ssa Stella quando dice che non si può prescindere dalla presenza storica dei pitagorici, quando si parla della Magna Grecia; per cui Pitagora e «orfismo» non possono essere messi sullo stesso piano. Di qui la domanda della prof.ssa Stella: «Chi è arrivato per primo?». Ma è certamente una domanda retorica. Penso che la prof.ssa Stella voglia dire, come io ho detto in sostanza: Pitagora è un fatto storico (primario), mentre la sua interpretazione in chiave orfica è congetturale (secondaria).

Vengo alla domanda dell'avv. Menna, e cioè se il misticismo che giunge in Magna Grecia possa essere fatto risalire ad Eleusi. In questo momento della mia ricerca — mi sto occupando del problema da molto tempo e per altre vie — posso anticipare la mia convinzione che il centro di diffusione di ogni misticismo greco sia effettivamente Eleusi. Che cioè il prodotto culturale nuovo da guadagnare alla storia sia da ricercare nell'ambito eleusino. Anche nel mio *Saggio sul misticismo greco* fornisco indizi circa un nuovo concetto di separazione tra sacro e profano che comincia in Eleusi; e la stessa religione della *polis* per questo nuovo criterio di distinguere il sacro andrebbe a far parte del profano (ma sacro e profano sono termini impropri, ossia inadeguati alle realtà storiche ateniesi).

E arrivo al prof. Lepore. In un certo senso lo ringrazio perchè mi dà modo di chiarire qualcosa che evidentemente non ho chiarito: lo davo per inteso avendo fatto riferimento sin dall'inizio al mio *Saggio sul misticismo greco*. Non si tratta di «divaricazioni» quando parlo di genetico/antigenetico, politico/mistico. Quando parlo di una tendenza antigenetica che sfocia in due soluzioni, non intendo due soluzioni divergenti di per sé, ma intendo due soluzioni che l'unità culturale ateniese pone in antitesi perché vuole porle in antitesi. Il richiamo al *Saggio sul misticismo greco* si giustifica col fatto che lì ho detto: Eleusi è un prodotto

dello stato ateniese e non un fatto privato. La stessa nascita di un nuovo concetto di sacralità non è dovuta ad alcuni individui meglio dotati, ma fa parte di quella che io ho chiamato «unità culturale ateniese», nella quale ha significato un politico contrapposto a un mistico, e il politico è riferito alla *polis* ateniese così come il mistico è riferito ai *Mysteria*. La contrapposizione politico/mistico non è fenomenologica, e pertanto non la possiamo far coincidere, come Lepore vorrebbe, con la contrapposizione romana pubblico/privato. E neppure quest'ultima contrapposizione è fenomenologica. Anche pubblico/privato — e questa è una estrema storicizzazione — è una creazione culturale e precisamente della cultura romana dove si formula anche l'antitesi sacro/profano, in un sistema di relazioni che non trova corrispondenza nella realtà storica ateniese: *sacer: profanus = publicus: privatus*. Appunto secondo questa formula ho cercato nella mia attuale ricerca di dare una qualificazione storica all'idea romana di stato[1] che mi si sta dimostrando tutt'altra cosa dalla *polis* ateniese.

1) La ricerca è stata poi pubblicata: *Lo stato come conquista culturale*, Roma 1975.

Marcel Détienne:

Prolongeant le dialogue que Lepore a lancé, je voudrais cerner deux questions. La première est celle qu'il a posée clairement: les rapports entre le politique et le religieux. La perspective que j'ai adoptée dans cette présentation écourtée de mon rapport sur les relations entre l'orphisme, le dionysisme et le pythagorisme se situait sur un plan que j'ai bien défini comme exclusivement politico-religieux, c'est-à-dire que je prenais comme point de référence, — mais en disant que c'était :un point. de référence qui n'excluait pas d'autres — le système de, pratique religieuse dominant la cité. Cité qui peut paraître abstraite aux yeux des historiens, confronté à un certain nombre de constitutions politiques, mais cité qui existe à travers la pratique généralisée du sacrifice sanglant qui fonde certains types de rapports. Donc par conséquent, je laissais de côté, volontairement, les aspects fondamentaux de ce qu'on peut appeler le politico-social. Mais

il est très important pour la lecture progressive des phénomènes mystiques que les historiens développent des points de vue qui complètent ce que des historiens tournés davantage vers des problèmes religieux, se posent.

Le second problème que je voudrais poser concerne la définition, la position du dionysisme, car je continue à adopter ce terme qui me paraît plus adéquat que la simple référence à Dionysos. Le dionysisme est un mouvement beaucoup plus large, et sa définition comme forme de mysticisme se formule à partir de documents précis. C'est par exemple l'édit de Ptolémée Philopator. Un document important car il organise, à l'échelle de l'Egypte, une enquête et une enquête sur ce qui nous intéresse très fort, c'est-à-dire les mystères de Dionysos. Le fonctionnaire royal, qui préside à l'enquête, cherche à savoir d'où viennent les «Cérimonies sacrées»* jusqu'à la troisième génération; et il lui est prescrit, également, par cet édit, d'obtenir communication des, doctrines sacrées, sous «pli scellé». Ces doctrines sacrées en l'occurrence, *hieròs lógos*, sont sans doute du même genre que ce que l'inscription, le règlement des *Iobacchoi* d'Athènes, à la ligne 115 appelle une théologie, un discours sur le dieu.

Alors, les premiers problèmes que pose ce texte, c'est la *pluralité* des mystères dionysiaques et leur diversité foisonnante; et. cette richesse de formes institutionnelles va, dans le dionysisme, de pair avec une très grande variété de *discours sacrés*, qui ne sont pas fixés dans une littérature écrite, et qui n'appartiennent donc pas à un genre, remarquablement défini par l'orphisme, c'est-à-dire à une littérature qui s'écrit et s'organise autour d'un système avec théogonies et cosmogonies dominantes. Autrement dit à l'unité plus dogmatique de l'orphisme on pourrait opposer la plasticité, la polymorphie du dionysisme, sa capacité à se développer sur un certain nombre de plans, sa capacité aussi d'accueillir un certain nombre de discours sacrés, non figés.

Le second problème que nous paraît poser le même document pour définir la place du dionysisme par rapport à d'autres formes de mysticisme, c'est l'absence d'orthodoxie, de théologie organisée, de discours unitaire sur un dieu . Et on peut se le demander si cet état de chose n'à pas

(*) Cf. e.g. les analyses de G. ZUNTZ, *Once more the so-called «Edict of Philopator on the Dionysiac Mysteries»*, *Hermes*, XCI, 1963, 228239.

favorisé la vocation des mystères dionysiaques à s'enrichir, de toutes sortes de *discours sacrés*, et à leur offrir ce que seul ce mouvement pouvait leur donner, c'est-à-dire la forme du «thiase», du groupe, de la collectivité, un certain nombre de représentations relatives à l'au-delà. Le «thiase» étant à l'intérieur de la cité, aussi bien qu'à l'extérieur, un espace social organisé, qui ne paraît pas appartenir à l'orphisme, du moins à un certain orphisme, celui qu'on voit à travers le personnage des Orphételestes, ou qu'on reconnaît dans l'image qu' Euripide nous donne, par exemple, d'Hippolyte.

En somme, est-ce que la position très particulière de Dionysos, qui se trouve à la fois à l'intérieur du panthéon grec, mais qui a la possibilité d'en sortir, parce que, quand il est à l'intérieur, il est en même temps au dehors, est-ce que cette définition de Dionysos n'est pas ce qui explique, comment le dionysisme plus que aucune autre forme de mysticisme a pu colorer ou accueillir un certain nombre de formes de pensée mystique élaborée, au dehors de lui?

Margot Schmidt:

Debbo ringraziare per questa discussione così animata.

Io sono stata molto affascinata dalla ipotesi del prof. Trendall; spero che questa ipotesi possa aiutarci nello sviluppo del nostro comune lavoro.

Per quanto riguarda l'intervento del prof. Burkert non c'è dubbio che con Orfeo debba sempre essere correlata una divinità che non vorrei precisare perchè penso che possa essere una entità variabile; invece, la costante sarebbe la figura di Orfeo, che si mette in rapporto con la divinità.

Senz'altro devo riferirmi a quanto ha detto il Presidente, prof. Condurachi, perché quello della Bendis è un problema molto complicato e mi sia permesso di rimandare ad un lavoro in corso del collega Schauenburg, con cui ho avuto una conversazione, della quale mi sembra di ricordare che sia incerto che Bendis sia da riconoscere in queste testimonianze. Tutti sono stati molto interessati a conoscere il significato delle

due parole decifrate dal rotolo di Kallatis; spero di tutto cuore che non si tratti di un semplice καί.

E. Condurachi: una di queste parole è un aoristo, l'altra è un καί, o qualcosa di simile.

M. Schmidt: col rotolo di Kallatis siamo arrivati a quello che ha detto il prof. Boyancé; vorrei ricordare — anche se il prof. Burkert ha detto che sono stata fin troppo prudente — che per la spiegazione che nella tomba di Kallatis si è trovato questo rotolo, si deve tener presente che può darsi che questo testo era soltanto un testo letterario, non religioso. Ricordo a questo proposito il ritrovamento del papiro con il frammento dei *Persiani* di Timoteo in una tomba del IV secolo. Dunque anche papiri letterari e non solo religiosi potevano far parte del corredo di un defunto. Però nella tomba di Kallatis — e ciò forse è importante — sono stati trovati frammenti di un guscio di uovo, e ciò è significativo per il carattere religioso di questa cultura.

Il prof. Langlotz ha fatto tre proposte: l'una si riferisce alle così dette *Lebensollen* etrusche trovate non nelle tombe, ma riprodotte su raffigurazioni, per cui non si conosce il contenuto. Io ho avuto un'idea: conosco un solo caso piuttosto tardo (non sono una etruscologa), quello di Lares Pulena, in cui il rotolo è aperto e vi si legge una iscrizione biografica che fa riferimento alle cariche sacerdotali del defunto. Mi sono chiesta se anche nelle raffigurazioni più antiche il rotolo non possa avere lo stesso carattere di iscrizione biografica come mezzo di giustificazione di presentazione del defunto.

Il secondo punto del prof. Langlotz, cioè la Andromeda astrale, è una ipotesi che già lo Schauenburg aveva avanzato nel suo libro *Orpheus*. Ma mi pare che contro questa ipotesi ci sia stata qualche obiezione. L'unico argomento, su cui si basa lo Schauenburg, sono alcuni versi di un frammento di Euripide e mi pare che la allusione ad un trasferimento astrale non era molto sicura in questo testo. Ma tutto è ancora da precisare.

Terzo punto; le teste con berretto frigio possono avere diversi significati e non so se in ambiente apulo il Perseo fosse così importante da giustificare una sua presenza sui colli dei vasi ovunque appaia una testa

con berretto frigio. Ritornando un momento alla Andromeda astrale, anche se la sua interpretazione sul vaso tarantino fosse esatta, si potrebbe interpretare su quanto si è detto stamattina sul concetto della liberazione, perché il trasferimento alle stelle sarebbe l'ultima conseguenza della liberazione.

Sono stata molto interessata da quanto ha detto la giovane collega Massa-Pairault, che è stato possibile decifrare due nomi (un nome e mezzo) sullo specchio di Siena con la testa di Urphe; se la testa di Urphe si trova in questo contesto alla presenza di due Muse, ciò ai accorderebbe perfettamente con quello che abbiamo visto nella hydria attica di stamattina: cioè qui la testa di Orfeo era affiancata da sei Muse e il rapporto tra Orfeo e le Muse è molto stretto, essendo Calliope sua madre.

Devo comunicare alla dott. Pensa che il problema delle Danaidi si presenta oggi in una luce molto più chiara: sapevamo già da molto tempo che il riferimento sullo pseudo Ἀξίοχος è tardo e casuale; sarebbe un eccesso di prudenza non chiamare Danaidi le raffigurazioni vascolari del 400 a.C., e ancora ciò viene confermato dal recente ritrovamento dell'hydria di Policoro. Ho avuto occasione di occuparmene nel *Festschrift* di Trendall. In questa hydria, sulla fascia superiore, abbiamo il mito di Amimone, una delle Danaidi, e sulla fascia inferiore le Danaidi che cercano di riempire un pythos. Poiché questo vaso viene datato verso il 360 circa, si deve dedurre che già in quest'epoca si può parlare di Danaidi vere e proprie. Ma il problema è più complesso di quanto la dott. Pensa abbia potuto dimostrare nel suo breve intervento, perché c'è un dualismo fra queste donne intente a riempire un pythos; un passo significativo sul valore dell'acqua nel culto funebre si trova nel volume Trendall-Schmidt. Si devono, per così dire, individuare Danaidi negative e Danaidi positive, come aveva già visto il Nilsson, che riconosce Danaidi allegre nell'Ade in contrapposizione alle altre.

Interessante quanto ha detto il dotti Graf, che ha parlato di tracce del pensiero eleusino nei vasi di oltretomba; ma anche su questo devo rinviare ogni conclusione allo studio di un giovane collega di Karlsruhe, su una originale interpretazione del cratere d'oltretomba di Karlsruhe. Anche io ritengo che vi siano tracce eleusine nelle raffigurazioni monumentali d'oltretomba.

Giovanni Pugliese Carratelli

Grato per agli interventi di alcuni colleghi, in particolare Moreno e Lepore, credo di dover fare una breve precisazione per quel che ha detto il prof. Boyancé. Son d'accordo sull'importanza dell'Etruria, ma questo tocca marginalmente il mondo italico, almeno quello di cui mi sono occupato. Certamente gli orrori saranno stati esagerati dalla fonte di Livio, ma mi pare che i termini del problema non cambino sia che i magistrati romani abbiano accertato l'esistenza di questi orrori, sia che abbiano creduto di averli accertati, sia che abbiano voluto far credere di averli accertati. V'è stata ad un certo momento una valutazione politico-religiosa di un fenomeno preoccupante, e il problema è stato risolto in termini di intervento politico.

La prof. Stella ha rilevato che la pantera che compare sul frontone del sacello pompeiano è un elemento orientale, che fa parte delle raffigurazioni ellenistiche del corteo di Dioniso, e come tale non farebbe meraviglia in una raffigurazione tarantina. Ha chiesto inoltre se di questo particolare vi fosse testimonianza anche in relazione all'orfismo. Posso rispondere che a me non risulta.

LE RASSEGNE ARCHEOLOGICHE

LA CAMPANIA
LA BASILICATA
LA CALABRIA
LA PUGLIA

LA CAMPANIA

M. NAPOLI

L'ATTIVITÀ ARCHEOLOGICA IN CAMPANIA

La nostra attività, in quest'anno, è stata piuttosto limitata, sia per l'incidenza ed i tagli economici derivati dall'austerità, sia per un certo programma di sistemazione, riordinamento, catalogazione nei nostri Musei e nei materiali rinvenuti negli scavi degli anni passati.

Di quella parte di territorio della Soprintendenza che reggo e che non fa parte della Magna Grecia, voglio soltanto ricordare un certo accentrarsi dei nostri interessi nella zona di Telese. È un grosso centro lungo un grande asse Est-Ovest tra Adriatico e Campania che non aveva avuto, negli anni scorsi, un'attenta ricerca. In questi ultimi tempi abbiamo proceduto ad un'indispensabile opera di restauro di tutte le mura di Telese, databili ad età sillana. Nello stesso momento abbiamo potuto fare un largo scavo nella necropoli, scavo affidato al dott. Franciosi. Sarà probabilmente il prossimo anno che potremo dare un quadro complessivo di questo scavo, tutt'ora in corso; l'unico dato che ci sembra di poter dare, oggi, e che riveste un certo interesse, è l'ambito cronologico di questa necropoli, che va dagli inizi. del V sec. a.C. (bucchero pesante) fino ai primissimi del III sec. a.C., con un concentramento molto denso tra la fine del V sec. e gli inizi del IV sec. a.C.

In territorio più decisamente magno-greco, a Paestum, abbiamo evitato di riaprire nuovi scavi.

L'anno scorso accennammo all'inizio di scavi stratigrafici, condotti dall'Istituto di Storia antica ed Archeologia dell'Università di Salerno, sul lato meridionale del Foro di Paestum e soprattutto nell'area della Curia; erano venuti alla luce resti, non chiaramente inquadrabili, di edifici più antichi e delle stupende decorazioni architettoniche della seconda metà del VI sec. a.C., che erano da mettere in relazione con un altro gruppo simile che, rinvenuto in uno scavo del 1935 ed assegnato alla Basilica, aveva determinato l'ipotesi di una seconda fase di costruzione della Basilica di Paestum.

Avevamo avanzato l'ipotesi che questa seconda fase della Basilica, originata dal rinvenimento di quelle terrecotte architettoniche, fosse da scartare poiché le terrecotte facevano parte di un tempio che era nella zona attualmente occupata dalla Curia. L'ipotesi ha suscitato, soprattutto negli studiosi che si occupano dei templi di Paestum, qualche resistenza e qualche perplessità; gli scavi di quest'anno hanno ulteriormente chiarito una successione di fasi costruttive molto chiare. La cronologia di questo tempio, sotto la Curia, è precisata dal materiale rinvenuto, databile intorno al 525, coppette ioniche del tipo B 2 ed altro materiale coerente con questo; al tempio, dunque, databile al 530-525, appartengono tutte quelle decorazioni architettoniche trovate in situ l'anno. scorso e quel gruppo identificato precedentemente come pertinente ad. una fase II della Basilica. Questo tempio non dovette avere una vita molto lunga perché, intorno presumibilmente agli inizi del IV sec. a.C., fu obliterato per la costruzione di un'amplissima stoà, che si affacciava nel Foro attuale. La presenza di questa stoà potrebbe essere una conferma all'ipotesi, che a me sembrava non proponibile, di una identificazione dell'area del Foro di Paestum con l'area dell'agorà di Poseidonia.

Il terzo momento, identificato dagli scavi di quest'anno, è una fase di III sec. a.C., che è poi la fase più complessa, dove l'area sembra trasformarsi in una vasta piazza con interessi religiosi. Agli inizi del III sec., dopo il 273, il Foro cambia completamente aspetto; nasce il tempio italico, orientato Nord-Sud, e tutta l'area viene organizzata con la nuova strada che passa a monte tra, chiamiamolo, Foro ed i templi meridionali.

A questa fase di inizi III sec. a.C. subentra ancora un'altra ristrutturazione dell'area del Foro e, nei primissimi anni dell'Impero, viene costruita una Basilica che, in seguito, ma non prima del II sec. d.C., diventa il monumento che vediamo oggi.

Il problema del Foro di Paestum e del mutamento che questo centro ebbe a partire dall'età romana, è un tema che, accennato oggi, dovrà essere sviluppato in seguito.

Lo scorso anno abbiamo dato alcuni risultati ricavati dal riordinamento di tutte le monete rinvenute a Paestum; ne risultava che, nella seconda metà del IV sec. a.C., il circolante di Paestum era la moneta di Velia, che si trovava al 90% nelle tombe della seconda metà del IV sec. delle necropoli pestane, laddove la moneta di Poseidonia partecipava quasi con la stessa percentuale delle altre monete delle città greche dell'area in rapporto con Poseidonia.

Era un dato estremamente strano che mi portò ad avanzare l'ipotesi che la moneta di Velia fosse stata assunta dai Lucani, non possessori di moneta nella seconda metà del IV sec. a.C. Le necropoli pestane ci documentano che quando compare il momento lucano, scompare la moneta di Poseidonia e comincia solo allora la moneta di Paestum

Vediamo ora che cosa avviene a Velia.

Di monete, negli scavi di Velia, ne abbiamo trovato oltre

8000. Abbiamo esaminato solo 6000 monete e sono chiaramente identificabili solo 3287, tutte le altre appaiono quasi tutte di Velia, ma il conto lo facciamo su 3287 monete. Le monete greche sono 2134, quelle romane 1148. Per le monete romane troviamo una situazione identica a Paestum, cioè poche monete di età repubblicana, solo 75, monete di I, II e III sec. d.C. non più di un centinaio di monete per ciascuno di questi secoli, laddove la moneta di IV è presente con 706 pezzi.

Le monete greche sono 2134; conoscendo la situazione commerciale di Velia, pensavamo di trovare una certa consistenza di monete di un po' di tutta l'area che commercia con Velia. Contrariamente alle nostre aspettative, abbiamo constatato che su 2134 monete, 2063 sono monete di Velia, e solo il 3,5%, cioè 71 monete, sono non di Velia; un'assoluta povertà, quindi, di monete del mondo greco mediterraneo. Il dato dovrà pure avere una spiegazione. Io credo che possa essere interpretato in due modi diversi: o con una povertà di scambi commerciali di Velia, il che contrasta con tutta la tradizione scritta, oppure con un «corso fiduciario» della moneta di Velia.

A Paestum è stato fatto uno scavo nella zona meridionale della città, verso il fiume Solofrone, per esaminare un tracciato che dovrà essere coperto da una strada. Si è trovata una vastissima zona di cava a cielo aperto la cui cronologia abbiamo tentato di fissare esaminando la grandezza delle pietre tagliate; queste sono fondamentalmente nelle misure delle tombe di IV sec. a.C.; è una cava, quindi, che è servita esclusivamente per le necropoli ; non abbiamo trovato nessun taglio in roccia che possa farci pensare ad un uso per costruzione di edifici (tav. XXII, 1).

Accanto alla cava si è rinvenuto un piccolo raggruppamento di tombe, tutte di IV sec., coeve al momento in cui si sfruttava

questa grande cava; si direbbe un piccolo nucleo, probabilmente collegabile con il nucleo di abitanti che lavoravano alla vicina cava.

Anche per conto terzi è stata fatta un'esplorazione a Sud di Paestum, fuori dalle mura, una piccola area densissima di tombe, in gran maggioranza, quasi il 50%, di fanciulli, con corredi di materiali che risalgono sempre al IV sec. a.C.

Ad un gruppo organizzato per la ricerca subacquea abbiamo chiesto di esplorare il corso del Sele con una serie di sezioni tra sponda e sponda, partendo all'altezza della parte più occidentale dell'Heraion e risalendo fin verso la zona di S. Cecilia. Il cocciame raccolto va dall'età del ferro fino al III sec. d.C.

All'altezza, grosso modo, dell'edificio quadrato dell'Heraion, è venuta fuori una testa, che per essere conservata in acqua dolce, si presenta in ottimo stato. Faceva parte di una statua, che molto probabilmente era nella zona dell'Heraion; il pezzo è integro ed ha un piccolo foro sul cranio. Le superfici sono perfettamente conservate; è un pezzo estremamente complesso e difficile; di una straordinaria morbidità nel modellato. Non voglio spingermi in una identificazione né in una precisazione cronologica, perché abbiamo dato da analizzare il pezzo per avere conferma ad una nostra, ipotesi anche con un esame tecnico (tav.XXI).

A Velia abbiamo da quattro anni e più concentrata la nostra attenzione sull'acropoli, e da tre anni sullo scavo della strada che dal quartiere meridionale sale fino a Porta Rosa; quest'anno abbiamo raccordato l'ultimo tratto che sale costeggiando l'agora, e quindi quest'asse stradale è ormai tutto in luce (tav. XXII, 2).

Abbiamo poi lavorato sulle mura per riesaminare quello che abbiamo detto, credo, nel '71. Furono allora fatti dei sondaggi lungo le mura sul lato NE che costeggia l'agorà; sono mura dei

primissimi del V sec.; sulla considerazione della posizione delle torri (interne ed esterne), della cronologia di questo muro e sull'ampiezza che veniva acquistando il villaggio in poligonale, con presenza di poligonale anche nell'area NO dell'agorà, suggerii che probabilmente bisognava rivedere tutto quello che si era detto sulla pianta di Velia ed ipotizzai un giro delle mura che, andando lungo il crinale fino allo strapiombo occupato da Porta Rosa, scendevano per richiudersi nella zona a Sud dell'agorà delimitando così il primo impianto della città Affrontando ora il problema del quartiere settentrionale, il discorso cambia completamente: Porta Marina Nord, il tratto di muro che sale verso Est, (tav. XXIII) la torre angolare, ormai completamente scavata, si presenta come un tutto organico databile agli inizi del V sec., mentre noi lo credevamo una aggiunta successiva di IV sec. La ragion d'essere di questo quartiere settentrionale col suo porto fluviale cambia, e cambia proprio la storia delle origini di Velia. Il giro delle mura scavato quest'anno nella zona del quartiere settentrionale sale verso Est fino ad una torre angolare; lungo la dorsale Nord il muro è fatto 'tutto' di grossi blocchi e presenta, nella parte più bassa tutte le strutture difensive che scendono sul lato Sud e che chiudono la zona.

Lo scavo a Porta Marina Nord (tav. XXIV, 1) che abbiamo presentato per la prima volta nel 1964, è stato ormai ampliato ed è stato condotto in collaborazione con l'Istituto Archeologico di Innsbruck. Si è individuato l'attacco delle mura alla porta (tav. XXIV, 2) e si è precisato che gli unici elementi di V sec. sono la torre est ed il primo tratto della porta.

Risalendo le mura da Porta Marina Nord verso Est ci si imbatte in una stupenda torre (tav. XXV, 1) che è certamente e

per la struttura e per il materiale rinvenuto nello scavo della torre stessa, non posteriore al 480.

Dalla torre riparte un braccio in salita (tav. XXV, 2); seguendo il suo percorso, a circa 2 m. dalla torre, si ha un'insellatura; abbiamo avuto per la prima volta a Velia la possibilità di trovare in situ la parte alta delle mura, la parte cioè costruita in mattoni. L'abbiamo attentamente smontata per leggere i bolli dei mattoni, perché trovare questi mattoni, in situ, su una struttura di inizio V sec. poteva essere un elemento piuttosto importante per la controversa questione della cronologia alta di questi mattoni. Purtroppo il dato che ne abbiamo ricavato è estremamente incerto. Non esistono bolli eguali e abbiamo dati epigrafici tali che non consentono di pensare che questa struttura sia coeva alle mura. Siccome le mura sono certamente di inizio V sec. bisognerebbe ipotizzare una prima fase con mattoni crudi. Un bellissimo documento che anziché risolverci, come speravamo, alcuni problemi, ne ha posti di molto più seri. Nella zona dell'agorà la nostra attenzione si è concentrata sulle due torri prossime all'agorà e sul tratto di muro che costeggia la strada sul lato Ovest; nel muro tra le due torri abbiamo fatto un saggio nell'emplecton che è risultato estremamente pulito; siamo agli inizi del V sec. e viene ad avanzarsi l'ipotesi che in sostanza questo è il primo giro delle mura, proprio della città arcaica; nella fondazione della torre si è trovato materiale che non va oltre il 530-525.

I lavori di questo anno sulle mura di Velia mi costringono di nuovo a cambiare le idee sul primo nucleo della città, nel quale bisogna incorporare entrambi i tratti scavati quest'anno e pensare quindi alla parte settentrionale ed alla parte meridionale coeve certamente intorno la fine del VI sec.; il che pone ancora un altro problema: il tratto di mura lungo l'agorà con le due torri, degli

inizi del V sec., scende fino all'area portuale investendo la zona della darsena; qui le torri cambiano orientamento; sembra cioè che il giro delle mura che nel tratto a NO dell'agorà chiude la città, nella zona della darsena si immetta esattamente sulla spiaggia. Cambia un po' la pianta della città degli inizi del V sec., ma se le nostre idee non cambiassero col susseguirsi degli scavi, questi non sarebbero un fatto efficiente.

MARIO NAPOLI *

* La presente relazione è stata l'ultima che il compianto Autore ha presentato ai Convegni di Taranto. La dolorosa sua scomparsa gli ha impedito di redigere il testo e di corredarlo di adeguata documentazione grafica e fotografica. Ci limitiamo pertanto a pubblicare il testo ricavato dalla registrazione e rivisto a cura della dott. Giovanna Greco Maiuri.

LA BASILICATA

D. ADAMESTEANU
P. ORLANDINI
E. LATTANZI
J. C. CARTER
G. TOCCO

L'ATTIVITÀ ARCHEOLOGICA IN BASILICATA

Anche quest'anno l'attività è stata intensa in ogni angolo della giurisdizione spesse volte destinata ad interventi urgenti e poco a scavi programmati. Nella mia presentazione, lasciando da parte gli interventi urgenti, che ci porterebbero ad ampie discussioni, insisterò sui risultati degli scavi programmati, in gran parte finanziati dalla benemerita Cassa per il Mezzogiorno, iniziando il discorso dalla costa per andare poi sempre più nell'interno. E comincerò con Metaponto.

Il maggior sforzo a Metaponto è stato dedicato all'area del santuario di Apollo e alle zone vicine. Per portare avanti questi lavori, di grande aiuto mi è stata la capacità organizzativa e l'ottima preparazione del giovane Dr. Antonio De Siena, mio allievo all'Università di Lecce. Molte delle scoperte fatte qui si debbono a lui perché pronto ad accettare consigli e sempre pronto a verificare continuamente i risultati ottenuti.

Ed uno dei più urgenti lavori da affrontare con coraggio era quello della messa, in funzione dell'impianto delle fognature intorno, al santuario Come si ricorderà, il problema della impossibilità di avere uno scorrere regolare dell'acqua attraverso la grande cloaca situata sul lato occidentale del santuario verso il *fossatum* della città ha portato a non rari casi di impantanamento dell'intera

area del santuario. Bloccata la cloaca e rialzata la falda d'acqua tra il VI e IV secolo a.C., la creazione di un pantano, specialmente durante l'inverno, era un pericolo continuo. Si doveva quindi ripulire la grande cloaca per dar sfogo alle acque stagnanti.

Durante questo lavoro di ripulitura della cloaca ci siamo trovati di fronte a numerose sorprese. In primo luogo si è constatato che il fondo della cloaca aveva avuto almeno due battuti, per così dire: il primo consistente in un pavimento formato da pietruzze ben collegate tra loro, quasi fosse il battuto di una strada, ed un altro, naturalmente posteriore, formato da blocchi tolti da diversi monumenti del santuario (tav. XXVII, 2). È apparso inoltre più chiaro ancora che anche il lato ovest della cloaca, quello formato in blocchi regolari, ha avuto due fasi struttive: la prima, quella della prima realizzazione della cloaca, in blocchi in pietra biancastra mentre la seconda consiste in un rialzo in blocchi c.d. di puddinga. Quest'ultima fase corrisponde al momento in cui la falda d'acqua minacciava di sorpassare la prima fase, tutte e due però da circoscrivere in un periodo di tempo che non oltrepassava l'inizio del III secolo a.C.

Dallo svuotamento della cloaca sono venuti in luce numerosissimi documenti collegati con l'attività delle fornaci della fine del IV, inizio del III secolo a.C. che si erano avvicinate di molto alla linea occidentale del santuario: migliaia di unguentari fusiformi e piriformi, interi ma mal cotti, frammenti e vasi interi verniciati con lo scadente color nero, statuette e frammenti di statuette dello stesso periodo , nonché un tubo fittile per ravvivare il fuoco. Non mancavano però anche i frammenti di terrecotte architettoniche appartenenti alle diverse fasi dei vicini templi A e B, tipi a noi ben noti.

Mano a mano che si andava con lo svuotamento della cloaca

verso il lato N, oltre a questi tipi di terrecotte architettoniche sempre più raramente incontrate in questa direzione, vi apparivano anche altri tipi mai incontrati finora nell'area del santuario, mischiati con diversi altri elementi architettonici sconosciuti finora nello stesso santuario.

Tra tanti nuovi elementi fittili è apparsa una serie di frammenti facenti parte di una sima frontonale caratterizzata da una grande placca fittile iposcopica decorata parzialmente da un grande meandro mentre la parte anteriore da una doppia fila di meandri, un kyma lesbico e un listello, anch'esso decorato con un meandro. In qualche caso su questa parte si conservava ancora un chiodo in bronzo oppure anche un'antefissa gorgonica. Si trattava evidentemente di elementi appartenenti alla decorazione di un tempio ionico della fine del VI o inizio del V secolo a.C. Accanto a questi elementi veniva recuperato anche un dentello, pure ionico, ma databile in una fase posteriore, probabilmente nel IV sec. a.C. (tav. XXVIII, 1). Si era quindi di fronte a documenti appartenenti ad un monumento ionico che doveva essere ubicato sul lato settentrionale del B, in quella zona in cui non si aveva finora alcun altro monumento sacro.

Ma già dalla ripulitura della zona situata ad E dell'area della cloaca, che si stava svuotando, erano venuti in luce altri documenti architettonici in pietra collegati ad un edificio di tipo ionico; una serie di rocchi di colonna, di diametro minore di quelli riscontrati nell'area del tempio A 2, qualcuno decorato con cani correnti tra due fasce di meandri (tav. XXVII, 1). Ad avvalorare la nostra ipotesi della presenza nelle vicinanze di un monumento di tipo ionico è venuto, infine, anche un capitello ionico.

Che il monumento ionico si doveva trovare nelle immediate vicinanze del luogo di rinvenimento del capitello e nelle vicinanze

del tratto della cloaca da dove erano venuti in luce tanti elementi architettonici ionici era quanto mai probabile ma ci mancava l'ubicazione esatta. Dato però che l'amico Aldo La Capra aveva ripreso i voli nella zona metapontina è stato facilissimo arrivare anche a questa agognata ubicazione.

Studiando una ripresa aerea effettuata dopo una pioggia (tav. XXVI), vale a dire nel miglior momento per lo studio delle anomalie, la traccia di un nuovo edificio situato leggermente più ad oriente del punto del rinvenimento del capitello, è apparsa evidentissima sul lato settentrionale dell'area del santuario. Questa traccia scura indicava certamente la posizione di un edificio, ma era anche evidente che di questo monumento non si potevano avere che le trincee di fondazione senza traccia di blocchi: la stessa anomalia ci conduceva a questa conclusione.

Per verificare quanto rivelato dalla fotografia aerea abbiamo deciso un saggio tra la cloaca e l'estremità occidentale della anomalia, nel punto in cui questa sparisce. Ed è stata una vera fortuna: con questo saggio si toccava l'angolo NO di una fondazione di un edificio che non poteva essere altro che il tempio ionico alla cui ricerca ed ubicazione ci avevano condotto le scoperte degli elementi architettonici presentati. Anche studiando la fotografia aerea risultava chiaramente che questo nuovo edificio aveva un orientamento diverso da quello degli altri templi; esso è orientato diversamente anche dal tempio C con cui, a prima vista, pareva che si allineasse (tav. XXVI).

Dato che anche questa volta non conosciamo la divinità cui poteva essere dedicato il monumento appena individuato, questo è stato denominato tempio D. Nel santuario si trovavano quindi quattro grandi templi (A, B, C e D) e tre piccoli sacelli (E, F e G).

Ritornando alla cloaca e al materiale rinvenuto in essa, mi

pare molto utile menzionare altri preziosi pezzi di altissimo valore artistico eppure gettati nella cloaca. In primo luogo debbo menzionare una testa marmorea databile intorno al 550-530 a.C. molto corrosa ma ancora ricca di particolarità che richiamano il mondo ionico (tav. XXIX, 1). Tra i rinvenimenti in marmo avvenuti a Metaponto, questa testa è la più antica ed il suo volto femminile riconduce alla grande plastica arcaica della Jonia o del mondo creativo attico imbevuto di ionismo. Altrettanto preziosa è anche un'altra testa marmorea dello stile severo (tav. XXIX, 2): l'inclinazione e la disposizione degli occhi indicano che la testa appartiene ad una statua che doveva essere vista di tre quarti. Per la capigliatura, acconciata in maniera elegantissima, per la presenza delle sopracciglia in marmo e la traccia di una corona, probabilmente in oro, si deve supporre che la statua doveva raffigurare una delle maggiori divinità femminili del pantheon metapontino: Hera, Afrodite o Artemis. Al IV secolo inoltrato appartiene un'altra testina in marmo di dimensioni ancora più piccole, anch'essa lavorata con molto impegno artistico.

Ma oltre a tutti questi oggetti così preziosi. restituiti dallo svuotamento della cloaca, la stessa ci ha messo anche un grosso interrogativo che va collegato a quello della provenienza dell'acqua anche nei canali — *fossata* — che circondavano la colonia. Un problema, questo, che ci ha inseguito già dal lontano 1965, da quando abbiamo cominciato lo scavo intorno al santuario e da quando abbiamo incominciato a studiare il problema. della difesa della città. Ci è stato sempre chiaro che le acque del canale e quelle delle cloache minori e maggiori della colonia dovevano provenire da una zona più a monte. Riprendendo in studio le fotografie aeree abbiamo potuto stabilire che all'altezza del santuario di S. Biagio si staccava un canale che attraversa le contrade Pizzica e Pantano

per avvicinarsi sempre più alla città e precisamente verso l'angolo SO di questa.
Si possono avere dei dubbi su un collegamento tra questo canale artificiale e l'acqua delle cloache, ma penso che non debba sussistere alcun dubbio per un collegamento tra questo canale ed il *fossatum* della città. Assai probabilmente, un altro canale doveva addurre le acque del Bradano nel *fossatum* ma le numerose alluvioni hanno parzialmente cancellato questa traccia.

Altri lavori nel santuario hanno tentato di far luce tra il *temenos* ed il lato occidentale e meridionale del tempio C ed anche qui si sono avute diverse scoperte della massima importanza per una migliore conoscenza delle divinità entrate a far parte del santuario. In primo luogo è l'iscrizione incisa finemente su un blocco che ha tutte le apparenze di una pietra di confine. Vi si legge il nome di Atena con un attributo che potrebbe essere ὑγία ma non siamo ancora sicuri. Un'altra iscrizione si riferisce al culto di Afrodite (tav. XXVIII, 2) e alla stessa divinità si riferiscono anche due graffiti della prima metà del V secolo a.C. (tav. XXVIII, 3-4). Sul lato meridionale della grande *plateia* che delimita il santuario sullo stesso lato, e quindi fuori del santuario, è stata trovata una base in pietra recante una dedica a Hermes (tav. XXX, 1). Tra tanti punti del santuario, questo è stato il più ricco in iscrizioni ed anche in un gruppo di statuette fittili della metà del VI secolo a.C. che indicherebbe tanto il culto di Atena, quanto quello di Artemide, anche se nessun documento scritto menziona quest'ultima divinità.

In conclusione, i lavori di quest'anno, condotti sempre nella area del santuario urbano, ci hanno messo sulla traccia di un tempio ionico sorto intorno al 500 a.C. e rifatto; a quanto pare, durante il IV secolo a.C. Un rifacimento, a quanto pare, molto imponente. Si sono avuti infine altri nuovi elementi caratterizzanti i culti nel santuario ed anche qualche probabilità di spiegare l'origine

delle acque tanto del *fossatum* che delle cloache. Restano però tanti altri problemi da chiarire per quanto riguarda lo stesso santuario e tra questi, in primo luogo, è la messa in luce di quanto è rimasto del tempio D (ionico) e l'individuazione e messa in luce degli altari dei quattro templi. Tutto questo dovrà essere chiarito con i lavori in corso e specialmente con quelli programmati per l'anno 1975. Ma già da ora possiamo fare a meno di quella frase di Dunbabin che considerava Metaponto una «borgata agricola». Se teniamo conto di un altro elemento del fregio con *hierogamia* (tav. XXX, 2), già noto dall'area del tempio C, e se a questo ed altri capolavori in marmo di cui abbiamo discusso, e a tutto questo aggiungiamo anche la statuetta fittile con Zeus e Hera, come a Samos, possiamo dire che la colonia di Metaponto aveva una sua fisionomia artistica per nulla confacentesi ad una borgata agricola.

Passando ora a S. Biagio, possiamo dire che anche se il lavoro è stato di minore entità in rapporto a quanto è avvenuto negli anni 1972-1973, questo ci ha portato lo stesso a grandi scoperte piene di risultati concreti, specialmente per quanto riguarda la successione delle decorazioni con elementi fittili. Ma questo problema sarà ripreso in seguito alla presentazione degli scavi continuati anche quest'anno.

Come si ricorderà, nel 1972-73 avevamo incontrato una stipe votiva ricoperta con un tipo di terrecotte architettoniche che, finora, non trova riscontro tra quelle rinvenute nel santuario di Apollo e ultimamente studiate da D. Mertens. In queste stipi votive il più recente gruppo di ex-voto appartiene alla metà del V secolo a.C. Le migliaia di ex-voto, sulla cui importanza artistica ha insistito l'anno scorso l'amico prof. E. Paribeni, erano formate in gran parte da lekythoi, anfore, thymiateria. statuette fittili e bronzi che non scendevano oltre la metà del V secolo a.C. Una prima osservazione

scaturiva già da quella prima presentazione: la maggioranza poteva essere considerata di produzione locale. Da ritenere però che simili ex-voto, come le terrecotte architettoniche che ricoprivano la stipe votiva, non si riscontrano che molto di rado nel santuario di Apollo a Metaponto. In questo caso si può parlare, oltre che di una produzione locale, nel senso di metapontina, di una produzione *in situ*, come indicherebbe d'altronde anche la presenza di una fornace situata sul lato settentrionale del santuario. Non altrettanto si potrebbe dire delle numerosissime lekythoi con cui era tappezzato il fondo della stipe votiva; queste, a quanto pare, possono provenire dal *kerameikos* di Metaponto dove sono stati rinvenuti frammenti simili mal cotti nello scarico delle fornaci.

Ma questa stipe votiva nulla aveva in comune con i resti di un monumento le cui fondazioni — le uniche conservate — erano in pietra di puddinga, entrata in uso specialmente nel IV secolo a.C. Che tale monumento doveva essere del IV secolo è stato confermato anche da una serie di antefisse raffiguranti, oltre la testa di Artemis Bendis, Dionysos, Io ed altri volti del tipo delle antefisse tarantine (tav. XXXI).

All'insieme delle antefisse del IV secolo a.C., per una conferma del monumento a cui queste appartenevano, c'era anche la massa di statuette stanti raffiguranti di solito Artemis Bendis nonché altre numerose statuette fittili e vasi e vasetti tipici della seconda metà del IV secolo a.C.

Un confronto fatto tra gli ex-voto del IV e quelli di età arcaica andava subito a favore di questi ultimi e questi provenivano da un'area molto distante dal sacello arcaico in cui erano inglobate le sorgenti di S. Biagio. S'imponeva quindi la necessità, di trovare; nella stessa area delle stipi, quel monumento arcaico a

cui appartenevano gli elementi del fregio arcaico con scena di rapimento e le terrecotte architettoniche.

Uno scavo in profondità, quasi parallelo al sacello del IV secolo, rivelava le fondazioni di un altro monumento sacro a grandi blocchi intorno al quale venivano alla luce numerosi frammenti di terrecotte architettoniche con grondaie leonine di tipo arcaico, vale a dire con il muso alquanto appuntito e la sima decorata con giragli e palmette.

Era quindi chiaro che le terrecotte architettoniche che ricoprivano le stipi votive altro non erano che gli elementi sostituiti nel tempo nella decorazione del monumento sacro appena individuato. Si poteva, in questa maniera, ricostruire l'evoluzione della decorazione templare nell'area del santuario di S. Biagio con i seguenti elementi: la prima fase decorativa era formata dal fregio con scena di rapimento (tav. XXXII, 2), seguita da quella con la sima decorata con giragli, databile verso la metà del VI secolo a.C., mentre nella prima metà del V veniva sostituita dalle ormai ben note terrecotte architettoniche (tav. XXXII, l), sostituite anch'esse, durante il IV secolo a.C., dalle antefisse di tipo tarantino.

All'infuori della individuazione del monumento arcaico, di cui non conosciamo ancora le dimensioni ma a cui appartiene la serie di terrecotte architettoniche con giragli, la continuazione dei lavori a S. Biagio ci ha permesso di chiarire molti piccoli problemi, come quello della successione della decorazione dei monumenti sacri.

Lungo il canale che si dipartiva dalla zona di S. Biagio ed alimentava con acqua il *fossatum* e, probabilmente, anche le cloache metapontine, è avvenuta un'altra scoperta, in località Pizzica, in pieno territorio della città. Si tratta della scoperta di un altro santuario delle acque, scoperta di cui riparlerà il collega prof. J.C.

Carter, Direttore della Missione Archeologica dell'Università del Texas (infra, pp. 277-283).

Per rimanere ancora sulla costa, è necessario fermarci ora sui lavori condotti nell'area dell'antica Siris-Heraclea (Policoro).

Questa volta lo scavo è stato condotto verso la punta occidentale della lunga collina di Policoro. Lo spostamento dello scavo in questa direzione è stato effettuato in base al ragionamento che essendo questa parte la più alta, si sarebbero trovate qui anche le tracce più antiche, simili a quelle scoperte dalla Missione Archeologica di Heidelberg sulla punta orientale. Ma, come si vedrà, questi risultati non si sono avverati.

Lo scavo ha messo in luce diversi quartieri regolari distribuiti a N e a S della stessa arteria principale che attraversa tutta la collina e sulla quale si attestavano anche i quartieri scavati negli anni precedenti verso il centro della stessa collina. A differenza di quanto era avvenuto con i quartieri delle fornaci verso il centro della collina, qui, verso l'estremità occidentale gli *stenopoi* si presentano alternati a N e a S, vale a dire che non sono disposti sulla stessa direzione. Per quanto riguarda la datazione di questi quartieri, questa, a differenza di quanto si è constatato nei quartieri centrali, può essere fissata nel III-II secolo a.C. La ceramica e le monete nonché la struttura stessa delle abitazioni indicano in maniera molto evidente che questa parte della collina ha ospitato i quartieri, — unitari — in questo lasso di tempo. È in un ambiente del III-II secolo a.C. che è stato rinvenuto anche un tesoretto di monete e di gioielli. Ciò non vuol dire però che qualche traccia anteriore a questa data non vi esistesse; vi sono tracce che rimontano fino al VII secolo. a.C. Ma le più importanti tracce sono quelle della fine del IV secolo a.C. collegate al culto dei Dioscuri oppure a quello di Dionysos-Hades, gli stessi tipi tarentini che si incontrano,

com'è naturale, e qui e a Metaponto. Si tratta quindi di una vasta area d'influenza artistica tarentina, spiegabile ad Heraclea in quanto discendente di Taranto. Molto più interessante è invece la presenza di ceramica arcaica in questo quartiere, sotto lo strato ellenistico-romano. Si tratta di una serie di fosse e di sepolture in cui tutto il materiale è nettamente arcaico. Oltre alla tomba del dinos, d'ispirazione ionica, vi sono numerosi altri frammenti di grandi coppe, crateri e specialmente idrie, tutte collegate, per decorazione, al mondo orientale ma decisamente di produzione locale. Si potrebbe anzi dire che mentre nei quartieri centrali dominavano i frammenti dei piccoli vasi d'importazione orientale, in questa nuova zona si è avuta una ricca documentazione di grandi vasi di fabbrica locale e d'ispirazione orientale. Non è escluso infine che alle numerose tracce di fornaci possano essere assegnati gli altrettanto numerosi frammenti di idrie con la solita decorazione a linee ondulate sulla spalla.

Ciò che colpisce in questa zona è che di fronte a questa documentazione arcaica non corrisponde invece anche la presenza di tracce di abitazione, come si era verificato nel primo scavo. Al posto delle tracce di abitazioni si ha invece l'impressione della presenza di tombe e fornaci arcaiche ma non così dense come sulla punta orientale e come nel primo scavo. È certo però che il proseguimento degli scavi potrà meglio chiarire tutti questi dubbi.

Per quanto riguarda la fine di questi quartieri, questa potrebbe essere fissata dalla penetrazione sugli assi minori e qualche volta anche negli ambienti di tombe di età imperiale databili verso il II-III secolo d.C. Ciò è avvenuto sul lato settentrionale dei quartieri e al limite di questi, verso la fortificazione. Ma anche prima di questa data si può dire che i quartieri erano deserti; non vi è

alcuna traccia dì ceramica aretina e nemmeno una moneta che possa confermare la vita dei quartieri nel I secolo a.C. o subito dopo.

Addentrandoci ora in Basilicata è necessario che io mi fermi un momento a Garaguso dove abbiamo continuato lo scavo della necropoli che guarda a meridione. Anche questa volta, com'è avvenuto durante lo scavo di Morel, abbiamo constatato. la ricchezza delle tombe in vasi locali e in vasi d'importazione della costa, probabilmente da Metaponto o da Siris. La vivacità dei colori nelle decorazioni dei vasi indigeni è la stessa ben nota in questa località tanto da farci avanzare l'ipotesi che nella zona vi dovevano essere fornaci che producevano simili vasi. Ma ciò che impressiona in questa necropoli è la massa di importazione dei vasi greci dalla costa — le coppe ioniche del tipo B 2 — e, subito dopo, la presenza del famoso modellino di tempietto con la dea seduta, tutti e due oggetti puramente greci in un ambiente così ricco di tradizioni indigene.

Andando ancora più nell'interno della Basilicata, si deve menzionare il lavoro fatto a Serra di Vaglio consistente, in gran parte, nel restauro dei muri degli edifici arcaici e lucani, del IV secolo a.C., già messi in luce durante le campagne, anteriori. Ma il lavoro più impegnativo di quest'anno è stato quello che ci ha condotto alla scoperta dell'edificio sacro decorato con gli oramai ben noti fregi con cavalieri ed opliti databile nella prima metà del VI secolo a.C., fregio tipicamente greco introdotto in un ambiente ancora pienamente indigeno.

Poco si è lavorato anche a Rossano di Vaglio ma, direi, molto duramente. Il lavoro di scavo è stato concentrato in un ambiente completamente occupato da numerosi blocchi architettonici e qualcuno recante iscrizioni in lingua osca ma scritto, com'è avvenuto anche con altre iscrizioni, in caratteri greci di tipo tarantino.

Un altro problema che sta per chiarirsi con questo scavo è la scoperta di un muro caratterizzato dagli stessi segni di cava che si incontrano in tutto il Potentino. Si tratta di un muro, a quanto pare, di fortificazione situato a circa m. 100 più ad Ovest del santuario della dea Mefitis. Se ciò si avvererà col tempo vuol dire che abbiamo finalmente individuato anche l'abitato a cui apparteneva questo santuario, considerato, a ragione o a torto, un santuario confederato. Ma anche questa volta saranno gli scavi futuri a tirarci fuori da tanti dubbi.

Ed ora, alla fine, vorrei dire due parole sui lavori di Venosa, in quel tratto di abitazioni, ridotte alle fondazioni, che si allineano sulla strada romana scoperta in precedenza. È qui che abbiamo, avuto la fortuna di vedere riconfermata la nostra vecchia ipotesi che in questo tratto si tratta di ambienti sorti nei primi anni dell'Impero, i quali hanno sofferto trasformazioni prima di trasformarsi nel VI secolo d.C. in una vera necropoli; una serie di trasformazioni facilmente leggibili negli ambienti e nella necropoli.

DINU ADAMESTEANU

INCORONATA (Metaponto) - Scavi 1974

Già nel precedente Convegno il Soprintendente Dinu Adamesteanu ha esposto i primi risultati dei saggi eseguiti sulla collina dell'Incoronata, presso Metaponto, sede di un abitato indigeno e di un successivo impianto greco coloniale a partire dall'inizio del VII secolo a.C.

Quest'anno gli scavi sono stati affidati all'Istituto di Archeologia dell'Università Statale di Milano: pertanto nel mese di Maggio sono stati condotti alcuni saggi con lo scopo di chiarire alcuni problemi emersi nelle precedenti indagini: in primo luogo quello del rapporto tra abitato indigeno e insediamento greco, e secondariamente il problema dell'origine di questi coloni greci che alcuni ritengono metapontini, altri siriti.

Premesso che l'Incoronata è una bassa collina situata sulla riva destra del Basento circa 7 km. a ovest di Metaponto e naturalmente difesa su ogni lato da pendii. scoscesi (tav. XXXIII, 1), parlerò sommariamente dei quattro saggi eseguiti quest'anno sulla piattaforma sommitale della collina stessa, cominciando. per opportunità dal saggio meno esteso, il cosiddetto saggio C, un quadrato di m. 5x5 (tav. XXXIII, 2).

In quest'area l'aratura moderna aveva completamente asportato lo strato greco, lasciando solo uno strato indigeno di circa 10-15 cm. di spessore poggiante sul terreno vergine. In questo strato

erano abbondanti frammenti di ceramica bruna d'impasto e di ceramica figulina dipinta di stile geometrico enotrio-japigio, oltre a una macina di pietra: inoltre, attaccati al vergine, i resti di una specie di pavimentazione formata da grossi ciottoli tra i quali era incastrato un frammento di vaso indigeno dipinto. Questo strato indigeno appariva però tagliato, agli angoli S/E e S/O della trincea, da due grandi fosse di scarico di età greca, profonde circa un metro. Di queste fosse, che dovevano avere forma ovale ed essere lunghe dai quattro ai cinque metri, si è scavata soltanto la parte ricadente entro il quadrato del saggio. Ambedue contenevano abbondante ceramica greca coloniale e anche di importazione della prima metà del VII sec. a.C., mista a ceramica indigena d'impasto e dipinta chiaramente più antica; da ricordare inoltre alcuni pesi da telaio, sia greci che indigeni, e alcuni falcetti di ferro. Ambedue le fosse erano poi piene di cenere e ossa di animali, in particolare capre e maiali. Risulta evidente, in questo saggio, lo stacco tra lo strato indigeno del IX-VIII secolo e la successiva inserzione, nello strato stesso, di fosse di scarico dell'abitato greco del VII secolo, fosse che, ovviamente, contengono anche materiale indigeno della fase precedente gettato in questi scarichi come materiale di rifiuto.

Questo distacco fra le due fasi è stato confermato dal vasto saggio B, sul lato nord della piattaforma (tav. XXXIV). Anche in questo caso lo strato indigeno era stato tagliato dai resti di un'abitazione greca. L'aratro aveva trascinato via quasi tutte le pietre che, in origine, dovevano formare il basamento della costruzione. Rimanevano tuttavia il taglio perimetrale nel terreno vergine, un tratto di muratura ad angolo e resti dell'angolo S/O. Il fondo era ricoperto da una grande quantità di vasi schiacciati in un terreno grigio di cenere con frammenti di mattoni crudi semibruciati. Doveva quindi

trattarsi dei resti di un'abitazione a pianta rettangolare con zoccolo di pietre a secco, elevato in mattoni crudi e un tetto di legno o paglia data l'assoluta mancanza di tegole. La larghezza dell'edificio è di m. 2.40; per la lunghezza c'è il problema del muro trasversale E/O che potrebbe essere il muro terminale di un edificio ad ambiente unico lungo m. 3,50, oppure il muro divisorio di un edificio a due ambienti lungo circa m. 6.

È certo comunque che questo modesto edificio fu distrutto da un incendio e che al momento del crollo era pieno all'interno di vasi di vario tipo, dalle grandi anfore alle idrie, alle oinochoai, alle coppe. Notevoli una idria di fabbrica coloniale con decorazione subgeometrica (tav. XXXVI, 1), un anforone attico della ben nota classe SOS di tipologia notevolmente arcaica per forma e decorazione (tav. XXXV, 1), e alcune coppe protocorinzie di stile subgeometrico con la vasca interamente verniciata o decorata a raggi triangolari (tav. XXXV, 2). Non credo si possa scendere, con la cronologia, oltre la metà del VII secolo a.C. ed è quindi intorno a tale data, o poco dopo, che deve porsi la distruzione di questo semplice *oikos* con la ceramica in esso contenuta.

A est e a ovest di questo ambiente si è incontrato unicamente lo strato indigeno. A ovest si è messa in luce una fossa di scarico indigena di forma circolare, profonda cm. 60 e con diametro massimo di m. 2,30; era colma di cenere, ossa d'animali e frammenti di vasi indigeni, sia di impasto, sia dipinti con decorazione geometrica nel consueto stile enotrio-japigio. Un'altra fossa circolare, del diametro di m. 1,50, con identico materiale e abbondante cenere, si è rinvenuta all'estremità est della trincea.

Poco distante da questa fossa è venuta in luce una piccola tomba indigena a cista, formata da quattro lastre di pietra messe per coltello. All'interno vi era lo scheletro di un bambino in posizione

rannicchiata (tav. XXXVI, 3), Aveva sul petto una fibula di bronzo ad arco serpeggiante con staffa a disco spiraliforme, databile tra il IX e l'VIII secolo. Unico vaso di corredo era una ciotola di impasto marrone incompleta, forse rotta intenzionalmente prima della sepoltura, collocata ai piedi dello scheletro.

Per la situazione stratigrafica e i materiali, le due fosse di scarico e la tomba appartenevano evidentemente al villaggio indigeno precedente l'insediamento greco. Sembra che, in questo caso, il bambino fosse stato sepolto all'interno del villaggio stesso, ed è questa l'unica sepoltura finora rinvenuta sulla piattaforma dell'Incoronata.

Veniamo infine al saggio A, un quadrato di m. 10x10 aperto circa m. 12 a N/O del saggio B. Nel settore orientale del quadrato si sono trovate le pietre sconvolte di un'altra abitazione greca, con numerosi vasi greci schiacciati dall'aratro (tav. XXXVII, 1); tra questi una lekythos conica protocorinzia e una grande anfora cuoriforme acroma del noto tipo di supposta origine corinzia, largamente diffuso in tutto il mondo coloniale. L'area di abitazione era chiaramente riconoscibile, anche se non c'era alcuna possibilità di ricostruzione planimetrica. Sotto questo strato greco si è trovato lo strato indigeno e precisamente il fondo di una fossa di scarico con ceramica di impasto e dipinta con decorazione «a tenda»; la fossa era stata tagliata superiormente dall'abitazione greca. È questo finora l'unico caso in cui è stato possibile rilevare in una stratigrafia verticale e non solo orizzontale, come nei saggi B e C, gli strati corrispondenti alle due successive fasi di vita dell'Incoronata, quella indigena e quella greca.

Altre due fosse di scarico indigene, intatte e della consueta forma circolare, sono poi venute in luce nel terreno vergine a sud dei resti dell'abitazione greca (tav. XXXVII, 2). Contenevano cenere,

ossa di animali, frammenti di vasi di impasto e dipinti con vivace decorazione geometrica a rombi e svastiche.

Nel settore occidentale del saggio A la situazione era piuttosto complessa. Nella fase pregreca quest'area doveva essere occupata da un'abitazione indigena, come provano alcuni frammenti di pavimentazione a ciottoli identici a quelli del saggio C. A questa abitazione dovevano collegarsi tre piccole fosse circolari, in due delle quali dovevano essere inseriti dei grossi pithoi globulari, come dimostrano i fondi rinvenuti in situ; sul bordo di una delle fosse vi erano anche delle pietre che evidentemente dovevano rafforzare la statica di questi grandi contenitori fittili, usati probabilmente come riserva d'acqua nell'area delle abitazioni. La terza fossa ha restituito fra l'altro parte di un grande vaso con decorazione a tenda e uccelli stilizzati (tav. XXXVIII, 1). In questa precedente situazione indigena si inseriscono successivamente due grandi fosse di scarico dell'insediamento greco, una delle quali è stata svuotata solo per la parte che ricadeva nell'area del quadrato, mentre è stata completamente svuotata l'altra grande fossa lunga m. 5 e larga m. 4,50, con la consueta profondità di circa un metro. Anche in questo caso alla cenere e alle ossa di animali si mescolava abbondante ceramica greca e indigena, tutt'ora in corso di restauro (tav. XXXVIII, 2.3).

Da quanto sopra esposto si possono trarre le seguenti conclusioni:

1) È confermata l'esistenza, sulla collina, di un insediamento indigeno, che possiamo definire enotrio, a partire probabilmente dalla fine del IX e per tutto l'VIII sec. a.C. Questo abitato è stato quasi cancellato dal successivo insediamento greco. Ciò che resta, a parte le tombe, sono alcuni frammenti di pavimentazione a ciottoli, riferibili a cortili o a fondi di capanne,

oltre ad alcune fossette circolari destinate all'inserimento di pithoi. Le testimonianze più concrete di questa fase sono, per ora; le numerose fosse di scarico con il loro. contenuto di cenere, ossa, pesi e fuseruole fittili e soprattutto frammenti di vasi, sia di impasto, sia dipinti con decorazione «a tenda» e geometrica dello stile enotrio-japigio. Alla ceramica geometrica a sola vernice bruna segue, verso la fine dell'VIII secolo, quella con decorazione bicroma, rossa e nera, i cui motivi decorativi risentono già l'influsso della ceramica greca tardogeometrica, soprattutto nei motivi a meandro e a rombi e triangoli reticolati. Queste fosse di scarico si distinguono chiaramente da quelle del successivo insediamento greco. Sono piccole, meno profonde, di forma rotonda, contengono solo ceramica indigena e si presentano spesso tagliate o danneggiate dalle abitazioni o dalle fosse del successivo impianto greco.

2) Verso la fine dell'VIII sec. a.C. questo villaggio indigeno fu abbandonato, probabilmente a causa del progredire della colonizzazione e della penetrazione greca che indusse gli abitanti di questi centri indigeni vicini alla costa a ritirarsi, almeno temporaneamente, verso le zone montuose dell'interno. Al suo posto sorse un insediamento greco con piccole case a pianta rettangolare, di pietre e mattoni crudi. Le abitazioni finora identificate, come quelle localizzate dall'Adamesteanu, presentano chiari segni di distruzione violenta, con incendio e successivo crollo delle strutture. I vasi rinvenuti nell'area di queste abitazioni sono tutti greci di importazione o di fabbricazione coloniale, di stile subgeometrico od orientalizzante, databili nel corso della prima metà del VII sec. a.C.

Viene quindi confermata la cronologia proposta dall'Adamesteanu che aveva inquadrato questo insediamento greco nell'Incoronata tra la fine dell'VIII e la metà del VII sec. a.C., o poco dopo. Ben distinte risultano invece, sul piano stratigrafico, le due fasi di

vita, quella indigena e quella greca, che chiaramente si succedono nel tempo, senza commistioni.

3) Lo scavo non ha portato nuovi elementi per quanto riguarda la provenienza e l'ethnos dei coloni greci dell'Incoronata, non essendo stati rinvenuti altri graffiti oltre quello già scoperto dall'Adamesteanu. È questo uno dei problemi che si spera di risolvere nelle prossime campagne di scavo.

PIERO ORLANDINI

SCAVI A TIMMARI, POTENZA,TOLVE

L'intervento della Soprintendenza Archeologica della Basilicata nella zona di Timmari presso Matera, reso necessario a causa dell'intensificarsi degli scavi di frodo in quest'area, ha condotto ad una breve campagna di scavo, eseguita nello scorso mese di settembre sulle due colline principali che ne costituiscono il pianoro. Chiameremo con il Rüdiger, che aveva lavorato a Timmari nel 1968, Collina I l'altura ove sorge la chiesetta altomedioevale di S. Salvatore (tav. XXXIX, 1) e Collina II quella di fronte alla prima, detta già «Camposanto» dal Ridola per i frequenti rinvenimenti di tombe del IV e III secolo a.C.

La breve campagna aveva lo scopo di chiarire l'ubicazione e la distribuzione delle necropoli, nonché l'estensione dell'abitato ellenistico, in vista di una esplorazione sistematica dell'importante insediamento. Come è noto, infatti, le testimonianze archeologiche che vanno ininterrottamente dal Neolitico ad epoca altomedioevale fanno del pianoro di Timmari uno dei luoghi ideali per lo studio di un centro indigeno della Lucania dalle origini, attraverso l'epoca della penetrazione greca nell'entroterra delle colonie, fino all'epoca della romanizzazione e all'incontro con il mondo bizantino e barbarico. Si è proceduto, per il momento, tracciando una serie di trincee esplorative, tre sulla collina di S. Salvatore e due sulla Collina II.

I risultati sono stati i seguenti:

1) si è constatato che la Collina I è occupata, nella fascia più meridionale (verso Matera) da un sepolcreto arcaico scavato direttamente nel terreno sterile, una specie di «misto» di color rosso scuro, molto denso e compatto. Tale sepolcreto, che si presenta in buona parte ancora intatto grazie alla profondità notevole delle sepolture, è stato protetto dalle strutture murarie dell'abitato ellenistico che vi si è sovrapposto. Si tratta di una necropoli diversa da quella scoperta ed esplorata da Domenico Ridola alla «Montagnola», ossia sulla piccola altura di fronte alla chiesetta di S. Salvatore. Questa parte di sepolcreto del VII-VI a.C. presenta dunque tombe a fossa ricoperte da lastroni in arenaria, molto abbondante nella zona, e sarcofagi in pietra. Le sepolture si trovano a m. 1,70 sotto il piano di campagna attuale (Tomba 6), a m. 3,60 (Tomba 7), a m. 1,90 (Tomba 8), motivo per cui sono sfuggite alle ricerche degli scavatori clandestini, che hanno invece fatto strage nel sepolcreto del IV secolo a.C.

2) Sempre nella zona più meridionale della Collina I si è constatata la presenza, a circa 30-35 cm. sotto il piano di campagna, delle strutture dell'abitato di età ellenistica. I vani, costituiti da muri in lastre di arenaria grossolanamente squadrate, cementate con terra e frammenti di tegole, presentano talvolta cortili interni con acciottolati di ciottoli fluviali disposti a formare motivi a spina di pesce. Non sempre si hanno muri con fondazioni, ma spesso ci si trova in presenza di semplici zoccoli di pietre, probabilmente rinforzati all'esterno da terra battuta. La datazione di tali strutture è fornita da ceramica a vernice nera e grigia che si riferisce ai vari battuti pavimentali e da frammenti di lucerne conglobate nelle strutture, o nell'acciottolato, databili tra II e I secolo a.C.

3) Si è constatata, sempre sulla Collina I, la presenza di un abitato precedente quello ellenistico, documentato da coppi e tegole frammentate nelle fondazioni dei muri e nelle stesse strutture murarie, nonché nello strato archeologico sottostante la caduta di tegole, che si riferisce alla distruzione dell'abitato stesso, con ceramica locale del tipo a semplici fasce o acroma.

4) Si è notata infine, sempre sulla Collina I, l'assenza di ceramica di età imperiale, mentre tale ceramica è frequente nella Collina II (si tratta della ceramica «sigillata chiara» di tipo A e tarda).

Al termine della breve serie di saggi ci si è spostati verso la chiesa di S. Salvatore, sondando la zona con una trincea che ha permesso di accertare che la parte più alta della Collina I è costituita da terreno di riporto su dune sabbiose. Abbiamo anche voluto eseguire due saggi a ridosso delle fondazioni della chiesetta, che sorge sul punto più elevato dell'altura ed incorpora nelle sue strutture blocchi squadrati provenienti da qualche monumento antico (tav. XXXIX, 2). La chiesa, sorta come romitorio benedettino, è nominata in documenti del 1139 (donazione al Monastero di S. Sofia di Benevento) e nel 1270, quando il barone di Timmari, certo Tavorelli, lascia il feudo ai Francescani di Matera. La chiesa sembra caduta in abbandono dal 1400.

I due saggi (m. 2x2) eseguiti a ridosso delle fondazioni, sul lato della facciata e sul fianco destro, hanno dimostrato che la chiesa altomedioevale non sorge su strutture antiche, che pur utilizza. Sul fianco d. si apriva una profonda cisterna campaniforme con cunicoli, che probabilmente avevano lo scopo di addurre acqua lateralmente. Nella cisterna si accumulano rifiuti di ogni epoca, ma soprattutto ceramica invetriata medioevale, che dovrà essere accuratamente esaminata perché di grande interesse per la storia

della chiesa di S. Salvatore in particolare, e della zona in epoca medioevale.

Nell'esaminare le strutture murarie della chiesa, che appartengono almeno a due fasi diverse di costruzione, ci si è presentata inaspettatamente una iscrizione latina medioevale incisa su due blocchi costituenti parte del fornice della porta laterale, successivamente murata. L'iscrizione è molto corrosa. La lettura non è facile, dato lo stato di consunzione della pietra, ma in questa sede basterà accennare che si tratta di una iscrizione tombale (si legge CENIS) di un personaggio ancora sconosciuto (si legge ancora IACET BENEDICTA e probabilmente il nome MATERE) il cui corpo potrebbe essere sepolto all'interno, in corrispondenza della porta murata, dove si trova una nicchia.

La breve campagna di scavi ha infine permesso di acquisire, grazie a frequenti ricognizioni in tutta la zona, nuovi elementi per una precisa localizzazione della famosa stipe votiva scoperta da Domenico Ridola nel lontano 1922, e, a quel che pare, solo parzialmente scavata. Tali elementi dovrebbero portarci, in una prossima campagna di scavi, anche al rinvenimento del santuario cui la stipe apparteneva.

Data la rarità di rinvenimenti archeologici nella città di Potenza, riveste un certo interesse la scoperta di alcuni ambienti appartenenti ad una villa romana di età imperiale venuti alla luce recentemente alla periferia della città, in località «Malvaccaro». Sulle strutture murarie, che presentano pavimenti con mosaici, insiste ancora una casupola (e fino a poco tempo fa vi erano anche un pollaio ed un porcile) recentemente trasferiti in una zona attigua per poter mettere in luce la parte centrale della villa.

Si tratta di un'aula absidata con pavimento in mosaico policromo

intorno a cui si aprono cinque ambienti. Probabilmente con il pozzo è un cortile o un ambiente di servizio, con pavimento composto di piccoli mattoni disposti in un letto di malta e rifacimenti successivi in cocciopesto. Nell'abside dell'aula centrale, lievemente sopraelevata, appare un motivo decorativo a squame incorniciato da una fascia di triangoli disposti a spina di pesce. I colori usati nel pavimento a mosaico sono cinque, ossia bianco, rosso, verde oliva, giallo, blu scuro.

La sala rettangolare è decorata da motivi ornamentali divisi in riquadri (ottagoni con stelle iscritte, cerchi concentrici crociati, cerchi allacciati). Intorno corre una fascia costituita da cerchi crocesegnati, inscritti in rombi.

Più complessa appare la decorazione verso il centro della sala, dove cerchi concentrici sono collegati tra loro e negli spazi liberi appaiono crateri a volute e kalathoi decorati con effetti prospettici. Altrove appare un motivo di quadrati chiari entro ottagoni scuri ed esagoni intrecciati. Al centro della sala è un riquadro con medaglione figurato, dove si vedono appena due figure, tra cui la testa di una figura femminile di prospetto, con capelli (o manto) divisi al centro, forse con diadema (tav. XL, 1). Il volto è trattato schematicamente, la tendenza alla frontalità e il trattamento dei grandi occhi sbarrati dove si addensano le ombre suggeriscono una datazione probabilmente posteriore ad epoca costantiniana. Si tratta certamente di una raffigurazione di carattere mitologico, probabilmente delle tre Grazie (è visibile parzialmente una seconda figura giovanile di spalle, rappresentata nell'atto di volgersi verso la prima).

In un saggio eseguito sul lato orientale, sotto al pavimento stesso, sono venute in luce le strutture di un impianto precedente, con battuto in cocciopesto segnato da tracce di incendio. Qui è stata

rinvenuta ceramica sigillata chiara A. La fase precedente della villa può datarsi quindi tra la fine del I e la prima metà del II secolo d.C. La ceramica non abbondante rinvenuta in superficie e in relazione con gli amhienti della villa, presenta invece forme tarde e rientra tra i tipi della sigillata chiara D (classificazione Lamboglia) con esemplari di vasi con orli a listello, verniciati solo internamente, con frammenti di grandi piatti tipici del III sec. avanzato e del IV d.C.

I dati di scavo sembrano quindi indicare, come i confronti stilistici, una datazione in epoca postcostantiniana. Il gusto del decoratore della villa rivela quella che è la tendenza dell'arte musiva a partire dal III d.C., cioè la predilezione per figure inserite nei campi ornamentali, con moltiplicazione di campi ornati e con predilezione per quadrati e ottagoni. Anche la composizione centralizzata, come è noto, è particolarmente diffusa a partire dal III sec. d.C.

Della villa sono stati rinvenuti i muri perimetrali a nord-ovest e a nord-est mentre le strutture continuano verso sud. Ci si augura che i successivi lavori, che dovranno mettere in luce la villa in tutta la sua estensione, possano chiarire i problemi qui appena esposti, relativi alla cronologia, e soprattutto all'inquadramento in un contesto storico, di questo nuovo monumento.

A Tolve (Potenza), in località «Moltone», sono continuati i lavori di scavo, con la collaborazione dell'Università di Roma (e precisamente della dr. Emanuela Fabricotti e delle sue allieve dell'Istituto di Archeologia) nella villa-fattoria ellenistica costruita su ampie terrazze in parte artificiali (tav XL, 2). È stato messo in luce il muro settentrionale, addossato alla collina con due speroni, costruiti in tempi diversi per sostenere la collina stessa. Il

muro settentrionale era sepolto da un grande crollo, sotto il quale, come negli anni precedenti, è venuto alla luce lo strato riferentesi all'incendio che ha sigillato integralmente la villa. È chiarissimo che prima è crollato il soffitto (tracce di travi bruciate), poi il soffitto del secondo piano ed infine le mura a blocchi in pietra.

Sono stati eseguiti alcuni saggi, anche al centro della villa, per chiarire le varie fasi dell'alzato, vicino alla parte meridionale della villa e un saggio al limite nord-orientale dello scavo, dove in un piccolo angolo, non del tutto sepolto dal grosso cumulo di pietre, è venuto in luce molto materiale riferibile alla fine del IV sec. e a gran parte del III a.C. quasi tutto a vernice nera, sia d'importazione sia d'imitazione locale. Ricordiamo due skyphoi trovati assieme, coppette monoansate, piattini vicini alla forma Lamboglia 51 e piccole patere vicine alla forma 36, coppette simili a quelle rinvenute in tutta la Lucania, da Melfi Cappuccini e Valleverde, a Ruoti, a Cozzo Presepe. Si distinguono, tra il materiale, una statuetta fittile rappresentante un Erote ed alcune statuette frammentarie simili a quelle di Rossano e di Garaguso. Sembra accertata la presenza di un secondo piano nella villa, per lo meno nella zona nord-orientale, nonché di una entrata nel lato posteriore.

Non sono state ancora chiarite le fasi della villa, ma è probabile che l'entrata principale fosse, in un certo tempo, spostata, verso il corridoio sul lato settentrionale, mentre l'accesso sul lato sud veniva abbandonato o chiuso.

ELENA LATTANZI

SAGGI DI SCAVO A PIZZICA (METAPONTO)

Lo scavo dell'Università del Texas vicino alla colonia greca di Metaponto si propone come scopo di chiarire un aspetto della vita antica che, fino a periodi recentissimi, è stato completamente ignorato dagli archeologi. L'aspetto nuovo da esaminare è quello della vita contadina che dovrebbe essere accompagnato da un'indagine del territorio circostante (*chora*) dal quale molte poleis greche dipendevano economicamente. Nel passato gli scavi condotti sul territorio intorno ad una città si sono occupati quasi esclusivamente delle tombe, raramente delle fattorie, alle quali, invece, queste tombe spesso appartenevano.

La zona intorno alla colonia greca di Metaponto è particolarmente adatta a questo tipo di studio. Fino a cinquant'anni fa, periodo in cui è stata bonificata per scopi agricoli, questa zona, infestata dalla malaria, giaceva totalmente abbandonata fin dai tempi dei Romani. Le deboli tracce di antiche divisioni apparivano nelle fotografie aeree, le quali rivelavano l'esistenza di un centinaio di fattorie. L'esplorazione sistematica del territorio di Metaponto veniva iniziata alla fine degli anni '60, sotto la direzione del Prof. Dinu Adamesteanu, Soprintendente alle Antichità della Basilicata.

Una dozzina di fattorie sono state portate alla luce da spedizioni archeologiche inglesi, francesi, tedesche e rumene, come pure italiane in collaborazione con la Soprintendenza, ma molte questioni

rimangono ancora senza risposta o con risposte soltanto parziali. In molti casi, a causa del tempo limitato, solo l'edificio della fattoria è stato esplorato.

In quale momento della sua storia veniva fatta la divisione delle terre intorno a Metaponto? Fu la *chora* creata tutta in un dato momento o per fasi successive? Completamente da studiare è il problema della disposizione della fattoria greca, non solo della pianta dell'edificio principale, ma anche della relazione tra questa e gli edifici esterni, le sorgenti, le strade, i santuari locali e i cimiteri. Ancora da indagare sono i vari tipi di colture, di animali allevati nei vari periodi, i tipi di attrezzi agricoli in uso. Ciò che è necessario è lo scavo completo di una fattoria di cui si possano datare accuratamente le varie fasi. Rimane infatti molta «terra incognita» nella vita economica della città greca.

Un primo periodo di scavo della Missione dell'Università del Texas, sulla cima di una piccola altura in vista di Metaponto, ha portato alla luce un'area archeologica che sembra incredibilmente adatta a rispondere a molti di questi interrogativi. L'area, conosciuta con il nome di Pizzica-Pantanello, a due chilometri in linea d'aria dalla antica Metaponto, lungo la valle del Basento, è la zona dello scavo. di emergenza intrapreso dall'Università del Texas in collaborazione con la Soprintendenza alle Antichità della Basilicata e con la generosa cooperazione dell'Ente Irrigazione di Metaponto.

Nell'autunno 1973, nel corso dei lavori per la nuova Scuola Internazionale di 'Agricoltura' (progettata dall'Ente Irrigazione sotto la direzione dell'Ing. De Donno) una ruspa, all'opera in questa zona, portò alla luce circa una dozzina di fondi di capanne con ceramica antica. Sondaggi eseguiti in seguito dalla Soprintendenza rivelarono l'esistenza di notevoli concentrazioni di tegolame di

epoca classica, che sembrò dovesse costituire il tetto di una delle numerose fattorie scoperte nei dintorni di Metaponto.

Il lavoro dell'Università del Texas, sotto la direzione del Prof. Joseph Coleman Carter, è cominciato il 27 giugno 1974.

Alla realizzazione dei lavori hanno contribuito la dr. Elena Lattanzi, Direttrice del Museo Nazionale di Matera, l'assistente Antonio Indice ed il geometra Antonio Paolicelli (cui si deve la planimetria della zona) tutti della Soprintendenza. Il programma, per questo primo anno, si limitava ad una serie di trincee esplorative con lo scopo di determinare la collocazione e l'estensione della fattoria del periodo classico. Contemporaneamente un gruppo di studenti dell'Università di Lecce, sotto la direzione del prof. Giuliano Cremonesi, intraprendeva l'esplorazione dei fondi di capanne, portati parzialmente alla luce dalla ruspa.

Il primo saggio è stato fatto sulla cima dello sperone che si protende verso est, in direzione della valle del Basento. Una quadrettatura veniva fissata muovendo dal limite occidentale dell'area tagliata dalla ruspa, nel punto in cui era stata trovata in superficie la massima concentrazione di ceramica del periodo classico. La terra arata, che formava uno strato spesso di circa 40 cm. direttamente sopra la terra vergine, conteneva vario materiale, che va dal tardo neolitico (tipo Serra d'Alto) al romano (terra sigillata). La ceramica a vernice nera tuttavia era predominante e con essa venivano scoperti non pochi frammenti di ceramica a fig. rosse dello stesso. periodo. A questi ultimi appartiene un frammento con testa di giovane, attribuita ad un contemporaneo del Pittore di Dario e due frammenti di maschere votive, piuttosto insolite, rappresentanti due giovani donne.

I tagli con andamento circolare in quest'area ricordavano,

nella forma e nelle dimensioni, i battuti delle capanne trovate più ad est e contenevano alcuni oggetti di ceramica d'impasto. Una esplorazione successiva, da parte dei colleghi dell'Università di Lecce, metteva in luce una parte di fondo di capanna di epoca neolitica ed una tomba di epoca romana. Altre due tombe sono state trovate quasi intatte. La fossa funeraria conteneva un sarcofago in legno, successivamente bruciato; assenti le offerte funerarie. Questo doppio tipo di sepoltura (inumazione-cremazione) sembra potersi attribuire al tardo periodo romano e dovrebbe probabilmente associarsi con la fase più tarda della fattoria, trovata successivamente ad ovest, nella sella della collina.

Oltre queste tre tombe e le tracce di insediamenti neolitici l'intera sommità della piccola altura si presentava costellata di larghe buche circolari contenenti materiale di periodi diversi, ma la maggioranza di esse è da datarsi probabilmente in periodi recenti (opera forse di contadini nel tentativo di ripulire il terreno per l'aratura). Una di queste fosse, tuttavia, è senza dubbio romana, dato che tutta la ceramica proveniente da essa è terra sigillata. Un'altra, portata alla luce con la collaborazione del gruppo di Lecce, conteneva due utensili contadini, una macina di mulino e un bacino, appartenenti alla fattoria antica.

L'esplorazione dell'area occupata dalla caduta di tegole (a circa 20 metri dalle tombe, in direzione occidentale) ha portato alla luce tre lunghi muri costruiti ognuno con una tecnica diversa. Un muro in direzione est-ovest, lungo approssimativamente 15 metri, costruito interamente in pietra, ripiega verso sud all'estremità occidentale, riutilizzando ampi blocchi squadrati. Un sondaggio in profondità del lato sud della parete ha rivelato una quantità significativa di ceramica a vernice nera del IV sec. a.C., nulla dei periodi successivi. A nord del muro è stata trovata una vasta caduta

di tegole di epoca romana. Parte della ceramica, incluso un unguentario trovato intatto direttamente sotto le tegole, ha reso possibile datarne il crollo tra I a.C. e I d.C. Il tetto termina a fianco di un ambiente che misura 8 metri da nord a sud. Le sue dimensioni da est ad ovest devono ancora essere determinate: questo muro è costruito in primo luogo da pietre, ma con tegole usate come riempimento. A ovest è venuto fuori un terzo muro, i cui limiti sono ancora da scoprire: la tecnica costruttiva, cioè l'uso delle tegole per livellare i filari in pietra, è parallela a quella usata in una villa di tardo periodo romano, vicino alle mura di Metaponto. Questo terzo muro, di cui la parte scoperta misura 15 metri, non è allineato con nessuno dei due precedenti, e sembra che possa appartenere ad una struttura ad ovest ancora più vasta.

Molto è ancora il lavoro da svolgere per poter chiarire nei particolari le piante e la storia di queste strutture, che sono senza dubbio tra gli esempi più significativi di fattorie finora trovate nell'area di Metaponto. La vicinanza della fattoria alla città potrebbe suggerire che sia forse anche una delle più antiche. Uno sforzo particolare verrà fatto in futuro per scoprire la fattoria del periodo arcaico.

Sul pendio opposto della collina, 60 metri verso nord, venivano scavate durante gli ultimi giorni dello scavo tre ampie trincee. La prima portava alla luce la parte terminale (occidentale) di una tomba coperta da tre ampi lastroni di terracotta, del tipo trovato anche a Cozzo Presepe. All'interno vi era lo scheletro di un giovane: dietro la testa una lekythos a figure rosse e ai piedi dello scheletro una tazza. All'indice sinistro del morto era un anello bronzeo con scarabeo in corniola con incisione. Il lavoro futuro di ripulitura rivelerà il soggetto del disegno sulla pietra. La forma

dell'anello comunque è quella di vari altri, trovati nelle tombe del IV sec. a.C. di Taranto.

La tomba dovrebbe essere associata alla fase del IV sec. a.C. della fattoria. Ai piedi della collina su cui sorge la fattoria corre un canale d'irrigazione ingrandito recentemente, costruito dal Consorzio Bonifica. Il canale è alimentato da una sorgente che sgorga dal lato orientale della collina. Sotto la fattoria e vicino al canale è un pozzo, conosciuto con il nome di pozzo di S. Nicola, che secondo l'opinione dei contadini vicini ha dato nome all'intera zona. Proprio in questo punto esisteva una chiesa dedicata a S. Nicola, anche se non ne è stata trovata traccia.

Verso la fine di questa breve attività il nostro operaio specializzato Giuseppe Di Taranto notava nell'acqua bassa una vasta concentrazione di ceramica antica su una delle rive del canale, diversi blocchi squadrati e, in sezione, una caduta di un notevole numero di tegole greche, molto probabilmente del periodo arcaico. Una esplorazione lungo la riva settentrionale portava alla luce un piccolo deposito di sei minuscoli vasi, alcuni perfettamente intatti, altri spezzati dalla pressione della terra soprastante. La loro concentrazione ci fa pensare ad un deposito votivo, e infatti vasi simili sono stati trovati ad appena due chilometri di distanza, nelle stipi votive dell'ormai celebre santuario di S. Biagio della Venella. A pochi passi da questo gruppo di vasi votivi veniva alla luce il busto privo di testa di una divinità femminile, in terracotta, identica nella forma a quel le di S. Biagio. A S. Biagio, dal VII secolo a.C. in poi, questa divinità è rappresentata nell'atto di sorreggere uccelli, creature marine, bambini. La documentazione ai nostra disposizione suggerisce una dea della fertilità venerata dalle popolazioni indigene e in seguito, negli stessi luoghi, dai contadini greci che le costruirono

il santuario a S. Biagio. È anche possibile che il culto fosse legato ad un insediamento greco di epoca anteriore alla colonizzazione storica di Metaponto. Basterebbe trovare, alla Pizzica, un frammento di ceramica di epoca micenea.

Le analogie tra S. Nicola e S. Biagio non possono non colpire: a prescindere dagli oggetti votivi, va notata la presenza, in entrambi i luoghi, di insediamenti neolitici, della sorgente e della chiesa.

Se esista alla Pizzica un santuario simile a quello messo in luce a S. Biagio, come pare possibile, dovrà essere rivelato da una successiva fase di scavi.

JOSEPH C. CARTER

L'ATTIVITÀ ARCHEOLOGICA NELLA BASILICATA SETTENTRIONALE

Con le campagne di scavo del 1974 si può considerare concluso un primo ciclo di ricerche in quella zona più settentrionale e più interna della Basilicata, delimitata a Nord e a Ovest dal fiume Ofanto, nella quale con le esplorazioni degli ultimi anni hanno acquistato particolare rilevanza sul piano archeologico due centri Melfi e Lavello. Se, infatti, le ricche necropoli rinvenute nelle campagne di scavo degli anni precedenti, hanno consentito di assegnare una fisionomia più precisa all'area in questione, inserendola nell'orizzonte culturale daunio e riconoscendole per di più il determinante ruolo di tramite tra aree culturali diverse, con gli scavi del 1974 si è incominciato ad affrontare il problema degli abitati rimasto finora completamente irrisolto.

A Lavello, nel 1973, si era dovuto intervenire con urgenza in un'area a limite del centro moderno, dove era prevista la costruzione di un campo sportivo (tav. XLIV). In quella occasione l'esplorazione completa dell'area portò alla scoperta di una vasta necropoli, databile tra la seconda metà del VI secolo a.C. e la fine del IV[1]. In una zona però prossima alle tombe, che si distingueva

1) G. TOCCO, *L'attività archeologica nella Basilicata settentrionale*, in *Atti XIII Convegno Studi Magna Grecia*, pp. 46 ss.

per la considerevole quantità di frammenti di tegole affiorati a piano di campagna, un saggio stratigrafico aveva posto in luce alcune strutture.

L'esplorazione del 1974 ha preso dunque le mosse dall'ampliamento del saggio, portando alla luce un complesso di ambienti. La parte principale e più antica è costituita da un grande ambiente rettangolare preceduto da un altro probabilmente porticato, entrambi con accesso in asse sul lato SE. Solo successivamente sul lato NE si è aggiunta una serie di ambienti più piccoli. Un' ulteriore aggiunta furono sempre sul lato NE un canale, un acciottolato e un muro diversamente orientato (tav. XLV).

Le strutture di fondazione del grande ambiente rettangolare sono costituite da muretti a secco di ciottoli di fiume. L'alzato era a incannucciata a giudicare dai frammenti rivenuti sul piano di calpestio. Nel muro dei lati lunghi sono state ricavate, in posizione simmetrica, piccole nicchie nelle quali erano con tutta probabilità fissati pali di legno con la doppia funzione di scheletro dell'alzato e di supporto del tetto. Questo era interamente costituito da grandi tegole ricurve e si estendeva anche al resto del complesso.

All'interno del grande ambiente si sono rinvenute a due quote diverse le tracce di un battuto. Si possono individuare due fasi immediatamente successive una dall'altra, databili tra la seconda metà del VI e la prima metà del V secolo a.C. A livello del battuto più antico si è rinvenuta al centro dell' ambiente una fila irregolare di circoli di ciottoli, anch'essi probabilmente alloggiamento per pali di legno di supporto per la copertura. All'esterno, infine, sul lato SO, si sono messi in luce numerosi focolari.

Le dimensioni del grande ambiente (m. 18, 50x6,75) fanno pensare piuttosto ad un uso pubblico anziché ad un uso privato del

complesso. La presenza dei focolari all'esterno potrebbe essere in relazione ad un edificio sacro in forme piuttosto arcaiche sia nella pianta ancora persistente nella tradizione del megaron, sia nelle strutture ché ricordano come confronto più vicino le capanne dell'VIII secolo a.C. di Salapia, in particolare la capanna a pianta rettangolare, le cui pareti erano rette da una serie di pali infissi in un solco tagliato lungo il perimetro dell'abitazione[2]. Anche nell'architettura sacra dell'VIII secolo a.C. non mancano esempi di una struttura di tal genere[3].

Non si può tuttavia escludere, in base all'esame ancora approssimativo dei dati di scavo, che il complesso appartenga ad una abitazione, come si era ritenuto all'inizio dell'esplorazione. Le dimensioni considerevoli del grande ambiente rettangolare sarebbero in questo caso un altro segno di arcaismo. Né potrebbe stupire la immediata vicinanza della necropoli. Un esempio di piccola capanna tra le tombe è stato già trovato nella necropoli del Pisciolo a Melfi[4], ma soprattutto si possono ricordare le città daunie di Arpi e di Salapia dove all'interno del perimetro urbano sono comprese le abitazioni e le necropoli[5].

2) F. e S. TINÉ, *Gli scavi del 1967-1968 a Salapia*, in *Archivio storico pugliese*, XXVI (1973), pp. 138-139, fig. 4; F. TINÉ BERTOCCHI, *Formazione della civiltà daunia dal X al VI secolo a.C.*, in *Civiltà preistoriche e protostoriche della Daunia*, Firenze 1975, pp. 274-275, tav. 66,3.

3) Cfr. C. BÉRARD, *Architecture érétrienne et mythologie delphique. Le Daphnéphoréion*, in *Antike Kunst*, 14 (1971), 2, pp. 59 ss.; P. AUBERSON, *La reconstitution du Daphnèphoréion*, *ibidem* (1974), 1, pp. 60 ss. Nel tempio primitivo (VIII secolo a.C.), di Apollo Daphnephoros ad Eretria il muretto perimentale privo di funzione portante era fiancheggiato su entrambi i lati da una serie di pali in legno.

4) G. Tocco, *La seconda campagna di scavo nella necropoli del Pisciolo (Melfi)*, in *Atti XII Convegno Studi Magna Grecia*, p. 330 e tav. XXII.

5) F. TINÉ BERTOCCHI, cit., in *Civiltà preistoriche e protostoriche della Daunia*, Firenze, 1975, pp. 274; E. M. DE JULIIS, *Caratteri della Civiltà Daunia dal VI secolo a.C. all'arrivo dei Romani*, *ibidem*, p. 288.

Se al contrario dobbiamo riconoscere, come è più probabile, nel complesso un'area sacra, esso è il primo esempio di santuario daunio della Basilicata. In effetti la presenza di santuari o templi ci era finora indirettamente attestata da una serie di antefisse del V e del IV secolo a.C., in prevalenza del tipo a gorgoneion provenienti tutte da Lavello[6].

Il santuario, risalente nel suo primo impianto alla metà del VI secolo a.C., si sarebbe ampliato con gli altri ambienti, forse di servizio, aggiunti a NE senza alcuna modifica della parte antica. La pianta arcaizzante di quest'ultima rivelerebbe una tendenza conservatrice anche nella tradizione architettonica dell'area gravitante intorno a Lavello come si era riscontrata nella tradizione funeraria e in particolare nella suppellettile d'uso funerario[7].

Questo atteggiamento culturale conservatore affonda le sue radici probabilmente in motivazioni di carattere religioso e cultuale.

GIULIANA TOCCO

6) *Popoli anellenici in Basilicata* (Catalogo della Mostra), Napoli, 1971, p. 129 e tav. LVI.

7) G. TOCCO, cit., in *Atti XIII Convegno Studi Magna Grecia*, p. 470.

G. FOTI
M. BARRA BAGNASCO

L'ATTIVITÀ ARCHEOLOGICA IN CALABRIA

Al resoconto delle fortunate scoperte in Campania e in Basilicata, segue ora il resoconto delle «fortunose» scoperte in Calabria, delle quali mi accingo a parlare quest'anno io stesso reduce dal IV Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana svoltosi nella regione nei giorni scorsi.

Perché «fortunose»? Ecco: perché sono venute per la maggior parte da interventi straordinari e urgenti, talvolta lunghissimi, che hanno impegnato tutte le forze (come sempre sparute) della Soprintendenza, costringendo a ridurre gli scavi programmati a quelli di Locri, di Sibari e di Amendolara (questi ultimi ancora in corso in questi giorni e affidati alle cure di Juliette de La Genière), e precludendo quasi ogni altra attività anche nell'ambito del Museo Nazionale di Reggio, i cui lavori di ammodernamento e completamento sono terminati alla fine del 1973, ma che ancora attende la partecipazione degli archeologi per il suo definitivo ordinamento. Siamo riusciti solamente, alla fine dello scorso anno, ad effettuare l'allestimento delle sale dedicate alle monete. E ciò, prendendo l'occasione del Congresso della Deputazione di Storia Patria per la Calabria, dedicato a «Brettii, Greci e Romani in Calabria», svoltosi alla fine dell'ottobre scorso. Ha consentito la presentazione del ricco monetiere reggino la collaborazione di Enrica Paolini Pozzi, della quale certo avrete già

apprezzato l'articolo sulla «circolazione monetale in Calabria dall'età greca all'età romana» apparso in questi giorni su *La Parola del Passato*, nel fascicolo dedicato agli studi sulla Calabria antica, curato da G. Pugliese-Carratelli. L'articolo stesso costituisce la migliore guida al Medagliere e illustra compiutamente i tesoretti presentati (alcuni solo in parte perché costituiti da migliaia di pezzi) secondo un criterio topografico convenzionale che, partendo da Reggio, comprende i rinvenimenti sullo Jonio e quindi quelli della costa tirrenica o del territorio gravitante sul Tirreno. È inutile che vi elenchi i tesoretti esposti, illustrati nell'articolo citato. Solo devo dire che il monetiere consente la lettura della circolazione monetale nella Calabria antica in età greca, dalla seconda metà del VI sec. a.C., con i numerosi incusi d'argento, fino al IV sec. a.C.; della circolazione monetale durante la dominazione bruzia del IV-III sec. a.C. (e ricordo ancora il tesoretto di Vibo con 867 argenti brettii); della circolazione monetale in età romana repubblicana ed imperiale, fino al IV sec. d.C., della monetazione bizantina.

Una sola nuova sezione del Museo quindi è già aperta. Ma, si attende ancora la presentazione delle collezioni dei materiali provenienti dalle colonie greche in Calabria — oltre Locri, già presentata ormai da anni —, da Reggio, da Medma, da Metauro, da Hipponio, da Caulonia, da Crimisa-Cirò, da Sibari e dal suo territorio. E si attende la presentazione dei rinvenimenti in Basilicata, e quella della sezione delle iscrizioni, e quella della sezione dedicata ai rinvenimenti sottomarini! A proposito di questi ultimi, vi mostro ancora alcune diapositive di una delle statue recuperate al largo di Riace due anni or sono e ancora in restauro. Le due opere d'arte verranno adesso inviate a Firenze per il completamento del restauro, e spero che presto possano venire esposte

al pubblico e studiate compiutamente. Ribadisco però ancora la eccezionalità della scoperta : si tratta di due originali greci della metà del V sec. a.C. (del 460 circa). Sono due prodotti dell'arte attica, o da essa derivati, attribuibili certo ad un grande artista, strappati dalle basi in età romana e perduti in mare durante il loro trasporto verso Roma.

Ma, passiamo al resoconto degli scavi e affrontiamo prima quelli programmati di Locri e di Sibari.

A Locri, nell'estate, l'Istituto di Archeologia dell'Università di Torino ha proseguito, per conto della Soprintendenza, lo scavo in località Centocamere. Così, conclusa l'esplorazione della zona all'esterno delle mura verso il mare, i lavori sono stati concentrati all'interno delle mura stesse riprendendo lo scavo dell'abitato, in piccola parte già messo in luce dall'Oliverio dal 1950 al 1955.

Si è iniziato ripulendo completamente e rilevando ex novo le strutture allora scoperte: queste ultime presentano un impianto piuttosto irregolare con isolati e strade di misure variabili. Le molte fornaci e vasche esistenti nella zona fanno pensare ad un ampio quartiere artigianale.

I vecchi scavi si erano interrotti a Nord con un'ampia strada Est-Ovest che ha costituito il punto di partenza della nostra nuova esplorazione, che si è estesa, andando verso Nord, in un rettangolo di circa m. 72 x 50. Si è messa in luce la parte meridionale di due isolati, con larghezza molto simile di circa m. 27, di cui non conosciamo ancora la lunghezza totale. Tutti i muri sono conservati poco al di sopra del livello delle fondazioni, piuttosto profonde soprattutto per i muri perimetrali, e sono costruiti con grossi ciottoli di dimensioni variabili ai quali talvolta si alternano filari di tegoloni. In questi isolati, divisi da strade con andamento

Nord-Sud larghe intorno ai 4 metri, è molto curata la raccolta delle acque: vengono convogliate in canalette, ben conservate, eseguite con sicura tecnica. utilizzando elementi in terracotta talora appositamente costruiti.

Allo stato attuale degli scavi non è ancora possibile dire molto né sulla suddivisione interna degli isolati, né su una pianta tipo: si può comunque affermare che non si tratta di una proprietà unitaria, ma piuttosto di tanti piccoli complessi in cui è spesso presente un ampio cortile. In due cortili, che guardano la grande strada Est-Ovest, sono venuti in luce due pozzi costruiti con la tecnica, usuale a Centocamere, che utilizza appositi mattoni centinati per il rivestimento. L'isolato orientale presenta caratteri particolari: in esso si sono rinvenuti una grossa fornace, probabilmente in uso in periodi diversi, e alcuni depositi di argilla che permettono di riconoscere un’altra bottega figulina, che si aggiunge a quelle già messe in luce dagli scavi Oliverio.

Tralascio i particolari e le considerazioni relative alla cronologia, tratte dall’osservazione effettuata al momento del lavoro. Ve ne farà compiuta illustrazione, con la solita lodevole chiarezza, la Prof. Barra che ha seguito come sempre la campagna di quest’anno, più breve ma non per questo meno proficua, per i risultati ottenuti, di quelle degli anni scorsi.

Ben più lunga (dal 15 maggio al 5 ottobre) è stata la sesta campagna di scavi a Sibari, finanziati dalla Cassa per il Mezzogiorno. L’indirizzo dato ai lavori di quest’anno è derivato da quanto previsto in un programma pluriennale d'intervento; elaborato in precedenza dalla Soprintendenza, con l’apporto dei membri del Comitato tecnico-consultivo per gli scavi di Sibari. Anche se l’intera copertura finanziaria del programma non è ancora assicurata, è sembrato necessario, dopo il ciclo quinquennale di ricerche

conoscitive, impostare ricerche programmate mirando a risultati di lungo termine piuttosto che all'affannosa e disordinata «caccia al tesoro».

In questo quadro si sono svolti lavori nel cantiere degli «Stombi», ove è stato saggiato l'edificio «C», di impianto postarcaico. I materiali recuperati hanno confermato l'attribuzione alla seconda metà del V secolo a.C., facendo riconoscere una delle più antiche case di Thurii. È stato inoltre iniziato un allargamento del cantiere verso Sud, in direzione del «Parco del Cavallo». Qui si è allargata la conoscenza della grande plateia Nord-Sud in direzione Nord, verso gli Stombi. Il tracciato della plateia è definito in epoca tra fine V e inizi del IV sec. a.C. ed appartiene quindi alla fase di vita di Thurii. Con la continuità di frequentazione in epoca romana, se il tracciato della plateia non subisce rimaneggiamenti, viene parzialmente modificato l'aspetto degli edifici che le sorgono ai lati. Il comprensibile rialzamento del piano di calpestio che si verifica tra il IV sec. a.C. e l'epoca imperiale romana porta alla conoscenza di battuti su piani inclinati che raccordano i livelli. Ad Est dello stenopos rialzato riconosciuto nel 1972, è stato visto l'inizio di un analogo tracciato viario, che si trova alla distanza media di un actus dal corrispondente stenopos a Sud, visto nella campagna 1971.

Le principali conoscenze dell'urbanistica ippodamea di Thurii sono state recuperate nel cantiere di «Prolungamento Strada». In questo, come si ricorderà, era stato identificato un incrocio ortogonale tra la plateia Est-Ovest ed una seconda plateia Nord-Sud. Il modulo Est-Ovest dell'isolato risultò essere di m. 295, corrispondente a 1000 piedi attici. Proseguiti quest'anno i lavori lungo il braccio Nord della plateia Nord-Sud, si è identificato, alla progressiva di un actus dal centro dell'incrocio, la terminazione Est

dello stenopos visto nel 1971 nel cantiere del Parco del Cavallo. In corrispondenza, sul fianco orientale della stessa plateia, si è scoperta la terminazione Ovest di un analogo stenopos. La rete viaria di Thurii, nelle sue articolazioni primaria e secondaria, mostra quindi un aspetto del tutto corrispondente alla ricostruzione che recentemente ha proposto il Castagnoli. Ed è proprio la regolarità di questo impianto, fedelmente ricalcato nella fase di epoca romana, che permetterà in futuro le ricerche programmate.

Nello stesso cantiere è proseguita la ricognizione verso Est, cioè verso «Casa Bianca», della plateia Est-Ovest. Il tracciato di questa, come di quella Nord-Sud del cantiere di Parco del Cavallo, è parzialmente occupato da piani battuti, in servizio di costruzioni tarde (III-IV sec. d.C.) le quali hanno ingombrato gli ampi marciapiedi laterali. La posizione di queste costruzioni e gli sbocchi di scoli ugualmente tardi assicurano che la plateia di Thurii continuò ad essere usata come tale, cioè come via di transito, fino al periodo di abbandono della città romana.

Sempre al «Prolungamento Strada» i lavori hanno dato risultati assai notevoli anche per quanto riguarda l'arcaica Sibari. Si è eseguito un saggio in profondità nel vano 36 Nord, costruito nel II-III sec. d.C., i cui muri sono perfettamente fondati su una struttura del III sec. a.C., costruita con ciottoli uniti a secco. Una completa sequenza stratigrafica permette di affermare che nel sito vi fu forte frequentazione fin dalla metà del V sec. a.C. Al IV secolo appartengono interessanti reperti (cratere dello stile di Gnathia, statuetta di Eros cavalcante), ma, nel ristretto spazio indagato non sono state rinvenute strutture. Queste invece appaiono in fase di seconda metà del V sec. a.C.: si tratta di un muro a squadra costruito con ciottoli a secco, che risulta perfettamente

orientato con l’asse viario della vicina plateia Est-Ovest e che le è concordante per livello. Si tratta, ad oggi, della più antica testimonianza della città di Thurii, conosciuta così non solo per le sue strade ippodamee ma anche per i suoi edifici privati. Negli strati inferiori è stato rinvenuto un piano costituito da ciottoli di fiume costipati tra i cui interstizi erano misti frammenti ceramici di V e VI sec. a.C. Sotto il piano di ciottoli, in terreno più sabbioso, si rinveniva solo materiale di epoca arcaica rapportabile a Sibari, della metà del VII sec. a.C., cioè di datazione notevolmente inferiore a quello documentato sia al Parco del Cavallo che agli Stombi.

Sul finire di questa campagna di scavi si è aperto un nuovo cantiere denominato «Incrocio». È stato localizzato dove si incrociano i prolungamenti della plateia Nord-Sud nota nel cantiere del Parco del Cavallo e del «Lungo muro», noto dai rinvenimenti geomagnetici. La conoscenza nella zona è ancora preliminare: è tuttavia chiaramente riconoscibile un segmento del «lungo muro» che si presenta in crollo. La struttura è del tutto analoga a quella ben nota nel cantiere di Casa Bianca: un’anima di calcestruzzo foderata a Nord da blocchi di pietra di reimpiego. Al «lungo muro» si appoggia un troncone di struttura più tarda della quale non si conoscono ancora le dimensioni complete. Ortogonale al «lungo muro» è la plateia, regolarmente basolata, che si prolunga anche a Nord del muro di difesa della città romana, mostrando che l’estensione di Thurii greca era maggiore di quella di Copia. Nel terreno rimosso in superficie sono stati recuperati vari frammenti di vasi arcaici (calici chioti, coppe ioniche). Ulteriori ricerche permetteranno di chiarire anche qui il quadro della sovrapposizione delle tre città.

Dell’ultimo scavo programmato, quello di Amendolara, affidato

a M.me de La Genière, ed iniziato solamente pochi giorni or sono, potremo parlare al nostro prossimo incontro. Ecco invece le notizie sulle esplorazioni non programmate, che la Soprintendenza ha dovuto affrontare in via straordinaria e con urgenza soprattutto per l'incontrollabile ormai — credo sia un male comune — invasione edilizia. Ciò è avvenuto a Gioia Tauro, a Vibo Valentia, a Crotone soprattutto, portando a scoperte «fortunose» ma di enorme importanza per la conoscenza dei tre centri coloniali greci.

A Gioia Tauro, nella necropoli di Metauro, già nota da tempo e nella quale — come si è detto lo scorso anno — si sono riprese le ricerche per ovviare ai danni di una incontrollata espansione edilizia, si sono continuati i lavori negli ultimi mesi del 1973 e nel febbraio di quest'anno. Dopo questi ultimi interventi il quadro della necropoli è rimasto quello già noto. La maggior parte dei sepolcri è costituita da incinerazioni, con cinerari deposti nel terreno completamente sabbioso, databili dalla prima metà del VII sec. a.C. ai primi decenni del VI. Assai meno numerose sono le tombe ad inumazione, che appartengono a due gruppi ben distinti: il primo è costituito da tombe alla cappuccina o a cassa di embrici, databili entro il VI sec. a.C.; il secondo, in cui le tombe a fossa sono protette da spallette di mattoni reimpiegati e sono coperte da piccole pietre, appartiene ad età romana imperiale e può essere messo in relazione con una villa rustica di cui restano tracce a poche centinaia di metri di distanza.

Tale quadro appare evidente nelle diapositive che si presentano. Esse mostrano i vari aspetti della necropoli e alcuni dei più significativi oggetti di corredo delle tombe:

a) Dà un'idea della densità delle incinerazioni, rappresentate

per lo più da grandi olle d'impasto sottile del tipo usato per cucina (tav. XLVI, 1).

b) Si vede una di tali olle entro la quale vi è un vaso più piccolo d'impasto. Non sono molto numerosi i casi, come questo, in cui le incinerazioni presentano, oltre al cinerario, altri vasi di corredo.

c) Cratere con decorazione subgeometrica, usato come cinerario. La decorazione dipinta, molto evanida, presenta due serie di grandi raggi marginati nella parte inferiore della vasca e, sulla spalla, tre registri di campi metopali riempiti da linee spezzate disposte orizzontalmente. La qualità dell'argilla, chiara e micacea, è analoga a quella di alcune idrie decorate a bande, pure usate come cinerari, ritenute imitazioni greco-occidentali di prototipi cicladici. Anche questo cratere rientra probabilmente tra i prodotti ceramici magnogreci della prima metà del VII sec. a.C.

d) Piccolo bronzo rinvenuto in una chiazza di sabbia bruciata denotante un'incenerazione il cui cinerario era in materiale deperibile, caso non raro nella necropoli (tav. XLVI, 2). Si tratta di un cavallino il cui stile ripete gli schemi di età geometrica, con le zampe ornate da piccoli cerchi concentrici; esso è posto sopra l'imboccatura di una specie di vaso a fiasca, con il collo decorato da solcature orizzontali. Il bronzetto trova confronti in pendenti diffusi soprattutto nella Grecia centrale e settentrionale durante la prima metà del VII secolo e pone interessanti problemi per il suo più preciso inquadramento nel mondo coloniale d'occidente.

e) Sempre intorno alla metà del VII sec. a.C. si data un notevole corredo formato da quattro aryballoi protocorinzi con animali a silhouette, da una kylix protocorinzia frammentaria, e da un'olpe a bande di probabile produzione coloniale.

f) Alabastron corinzio antico con galli affrontati, rinvenuto in una chiazza di sabbia bruciata (altra incinerazione con cinerario in materiale deperibile).

g) Corredo composto da un grande aryballos corinzio e da una pisside decorata con motivi a clessidra, che sembra un prodotto coloniale di derivazione corinzia.

h) Le inumazioni di età greca, poco numerose, sono talvolta prive di corredo, come questa che racchiudeva due scheletri, caso finora unico a Gioia Tauro. Pare che i due fossero di sesso differente.

i) Pure sovente senza corredo sono le tombe romane, facilmente distinguibili dalle precedenti perché protette da spallette di mattoni e pietre, invece che dai grandi embrici delle inumazioni greche. Qui è uno dei rari corredi, con una brocchetta ed un'olletta di ceramica poco depurata e non decorata, databili tra il I e il II sec. d.C.

Pochi esempi, come si è visto, che abbiamo potuto mostrare prima del restauro di tutti i materiali e del conseguente studio definitivo del quadro della necropoli. Quando sarà completato, forse si potrà dire anche qualche cosa, per quanto riguarda l'età greca, sulla contemporaneità o meno dell'incinerazione e della inumazione a Metauros e se il mutamento del rito sia da mettersi in relazione con il sostituirsi nella piccola città del controllo locrese a quello calcidese.

Durante l'estate di quest'anno lavori obbligati ed urgenti sono stati compiuti nella città di Vibo Valentia. Sull'altura del Cofino, investita dalle opere di edificazione recente, è proseguito lo svuotamento delle fosse colme di materiale votivo, poste a monte di un grande muraglione di contenimento, e certo collegate con il

tempio ionico a suo tempo identificato da Paolo Orsi. Anche qui il panorama non è variato rispetto a quello riscontrato nell'intervento dell'anno scorso. Solamente è da citare come alcune classi di materiali siano meglio rappresentate, sia nella coroplastica (tutta di VI e V sec. a.C.), sia nella ceramica, anche se presente, quest'ultima, in modo modesto. Sono stati raccolti notevoli esemplari di piccola plastica in argilla lavorata a mano, con tipologie anche inconsuete: la sirena, il centauro, la testa di cavallo stilizzata. Interessanti i tempietti fittili miniaturizzati, con il frontoncino decorato con minuscoli gorgoneia, e qualche altro frammento di pinakes di tipo locrese. Per quanto riguarda le strutture murarie rinvenute, resta accertato che appartengono alla fase finale del complesso di fosse votive in quanto le ricoprono. Ma, l'insieme, ormai soffocato dalle opere edilizie eseguite, non appare chiaro. Maggiore chiarezza si potrà ottenere sull'inquadramento del materiale votivo rinvenuto allorché si procederà al restauro.

L'intervento a Vibo Valentia ha compreso inoltre lo scavo nella necropoli greca già scoperta. Sono stati esplorati due settori, salvati dagli sbancamenti indiscriminati e quasi sempre abusivi nella zona, e sono state individuate altre cinquanta tombe (che si aggiungono alle quattrocento scoperte dal 1969 al 1973). I corredi sono risultati modesti e non fanno che confermare la situazione rilevata nelle precedenti campagne di scavo: allontanandosi dalle zone esplorate all'inizio le deposizioni si impoveriscono sia numericamente che nella qualità dei corredi. L'escursione cronologica (fine VII-IV sec. a.C.) rimane però sempre la medesima. La scoperta di grandi coppi di culmine, inoltre, usati come cassa per deposizioni di bambini, conferma il diffuso riutilizzo di elementi architettonici in tutta la necropoli. Con il restauro del materiale

infine il dato più notevole affiorato riguarda la presenza di grandi olle fittili acrome, inizialmente considerate come sepolture infantili (nel terreno erano irriconoscibili perché molto frammentate), che si sono invece rivelate analoghe alle olle cinerarie comuni a Metauros nel VII-VI sec. a.C. Sembra quindi confermare per il primo periodo di utilizzazione della necropoli la coesistenza dei due riti funerari, inumazione ed incinerazione.

Ecco infine il resoconto delle «fortunose» scoperte a Crotone che, con gli scavi obbligati di questo anno, ha consentito la conoscenza dei numerosi problemi topografici relativi al suo insediamento acheo, fino ad oggi noto solamente attraverso le poche notizie del passato sulle quali Byvanck, in un articolo del 1914, aveva fatto il punto ipotizzando una larga estensione dell'area occupata dalla città greca.

Tra le fonti antiche su Crotone, le maggiori notizie di carattere topografico ci vengono da Livio, che ricorda come la città possedesse un'acropoli, che viene tradizionalmente localizzata nella collina dell'attuale centro storico, dove si restrinse la città medioevale, con le sue poderose mura cinquecentesche e il castello. Livio ricorda inoltre che l'Esaro sfociava a mare all'interno della città, e che la cinta muraria all'inizio del III secolo era lunga circa 18 Km. (12 miglia). Queste notizie e alcune osservazioni sul terreno furono utilizzate — come si è detto — da Byvanck. Egli riconobbe come resto delle mura un rudere in blocchi squadrati lungo l'Esaro; tale identificazione pare attendibile, seppure non ancora verificata con saggi che chiariscano natura e cronologia di quella struttura, tuttora esistente anche se gravemente degradata. Partendo da questa identificazione, Byvanck indicò un tracciato per le mura ad ovest dell'Esaro, che corre lungo due colline che

emergono dalla stretta piana costiera, e sembrano costituire un ideale punto di appoggio per fortificazioni. Oggi non restano segni visibili sul terreno, e non è possibile capire in base a quali elementi, oggi spariti, Byvanck poté localizzare tanti dettagli, torri e porte, riportati nella sua pianta.

A Est dell'Esaro, Byvanck ipotizzò un tracciato di mura in pianura, ai piedi delle colline che sovrastano tale percorso, militarmente assurdo, e consigliano di cercare le mura lungo un sistema di colline che dal fiume salgono fino a quota 130 s.l.m. Presso la sommità delle colline alcuni anni fa vennero casualmente alla luce due brevi tratti di struttura in blocchi squadrati di calcare, oggi riconosciuti pertinenti con ogni probabilità alle mura.

L'indagine sul tracciato e sulla cronologia delle mura di Crotone dovrà porsi negli anni prossimi come uno dei principali temi di scavo e di ricerca della Soprintendenza.

I pochi elementi oggi disponibili confermano le indicazioni di Livio sull'estensione molto notevole della città, su entrambe le sponde dell'Esaro, probabilmente sfruttato in antico come porto-canale. Una cinta muraria così ampia, racchiudente. anche aree non urbanizzabili ma indispensabili per ragioni difensive, difficilmente può essere. più antica del IV sec. a.C. Questa ipotesi di datazione va tenuta presente per chiarire il rapporto fra le mura e le necropoli.

Notizie anche assai vecchie e generalmente vaghissime, di rinvenimenti di tombe interessano sia la pianura costiera a Nord della attuale zona industriale, sia la valle dell'Esaro, che la stretta valle in contrada Tufolo, che le colline in contrada Carrara, vicine ai tratti di mura recentemente identificati.

La necropoli. del Tufolo, in parte sconvolta dalla moderna

espansione edilizia, ha fornito quest'anno solo quattro tombe alla cappuccina prive di corredo, rinvenute in un cantiere edilizio. L'epoca d'uso della necropoli, che pare costituita da gruppi di tombe poco fitte, resta imprecisata: la zona pianeggiante, ai piedi delle colline su cui probabilmente correvano le mura, deve senz'altro considerarsi fuori dalla cinta urbana.

È possibile invece che da ulteriori ricerche risulti all'interno delle mura l'altra e maggiore necropoli scavata quest'anno, quella in contrada Carrara.

Questo fatto, insolito all'uso greco (che considerava eccezionale il caso delle necropoli di Taranto interne alle mura), qualora verificato sul terreno, potrebbe spiegarsi con la maggiore antichità delle necropoli rispetto alle mura, le quali nel IV secolo avrebbero inglobato per ragioni difensive le colline sulle quali i Crotoniati seppellivano i morti da più di tre secoli.

La necropoli in contrada Carrara, sita su una collina argillosa, dalle pendici scoscese e aspre, ma meno alta delle colline circostanti, anch'esse ricche di tombe, era stata oggetto di qualche saggio nell'ottobre scorso, e quest'anno è stata scavata sistematicamente dal principio di febbraio a metà maggio.

Su un'area di quasi due ettari sono venute alla luce oltre cinquecento tombe, scaglionate dal VII al III secolo a.C., con nuclei di estrema densità di sepolcri più volte sovrapposti a vari livelli, che giungono talvolta a una profondità di 4 metri dal piano di campagna.

L'abbondanza delle tombe e dei materiali recuperati, e ancor più l'urgenza degli altri scavi effettuati nell'abitato, hanno costretto a rinviare il restauro e lo studio dei corredi. Le notizie che si possono fornire sono quindi ampiamente preliminari e sommarie;

la pianta esemplifica un solo settore della necropoli, per dare un'idea della sua densità, e non è stato possibile predisporre fotografie dei corredi, il cui restauro è ancora da cominciare.

Anche dalla pianta risulta che la grande maggioranza delle tombe è a inumazione (tav. XLVI, 3), tranne non molti casi di sepoltura nella nuda terra; generalmente i cadaveri sono protetti da embrici disposti sia alla cappuccina che a cassa.

Le cappuccine, leggermente più frequenti che le casse, presentano gli spioventi formati da tre embrici per parte disposti verticalmente, oppure da due embrici posti in senso orizzontale; altri embrici formano le testate, mentre il fondo della tomba in alcuni casi è rappresentato da due embrici accostati, mentre in altri è semplicemente impermeabilizzato con uno strato di argilla.

Le tombe a cassa corrispondono a due tipi fondamentali: l'uno ha la cassa di dimensioni analoghe alle cappuccine (circa 180x 70 cm.), con copertura piana invece che a spiovente; l'altro, non molto frequente ma notevole per l'accurata preparazione, è assai più grande (circa 120x240 cm.), con i lati lunghi formati da quattro embrici verticali e i lati corti di due embrici verticali; il tutto coperto da embrici piatti, i cui giunti sono protetti da coppi poligonali.

I coppi poligonali, che a Crotone si sono rivelati nettamente più frequenti che i coppi tondi, sono usati talvolta anche per rinforzare tombe alla cappuccina.

Le tombe di bambini (tav. XLVII, 1-2) spesso sono formate da cappuccine della lunghezza di un solo embrice; in casi eccezionali sono stati usati per la copertura anche qualche kalypter hegemón, o qualche vaschetta fittile di forma ellissoidale.

Meno frequenti ma non del tutto rari gli enchytrismói; a volte

racchiudono ossa di, bambini, ma in qualche caso i vasi sembra contenessero ceneri di cremati. Fra gli enchytrismoi si segnala l'uso, per la sepoltura di un bambino, di una notevole anfora attica a figure nere con Amazonomachia di Eracle, l'unico vaso figurato di notevole impegno stilistico restituito completo dal terreno; si presenta una foto all'atto del rinvenimento, poiché non è stato ancora ricomposto.

Gli altri enchytrismoi riguardano per lo più piccoli pithoi o anfore da trasporto, di vari tipi riferibili per lo più al VI e al V secolo; in qualche caso sono usate anche le grosse olle da cucina, di impasto sottile.

Solo il completo riesame dei corredi permetterà di stabilire statistiche di frequenza dei vari tipi di tombe nel corso dei secoli, e di chiarire l'eventuale esistenza di qualche costante di orientamento delle tombe almeno in particolari periodi, cosa che per ora non è apparsa evidente, nell'apparente varietà senza regole degli orientamenti.

Per ora è possibile ricordare solo l'alto numero di tombe prive di corredo, all'incirca la metà del totale: ciò complica la determinazione dei momenti di maggior uso della necropoli, poiché evidentemente gran parte delle tombe vuote resterà di data mal determinabile.

Le tombe arcaiche sembrano rare; pochissime hanno fornito coppe profonde con orlo a filetti, databili al VII secolo; come pure assai scarso è il materiale corinzio: si ricorda una inumazione terragna con quattro aryballoi e due skyphoi corinzi.

Da varie tombe provengono alcune fibule bronzee, sempre danneggiatissime : si va dai tipi con arco inflesso con spirali (c. d. Pantalica 2) alle fibule a sanguisuga con staffa lunga e corta; vi

è pure qualche esempio di fibule con placchetta d'osso decorata ad archi concentrici.

Le sepolture sembrano divenire assai più numerose a partire dalla fine del VI secolo, e soprattutto durante tutto il V secolo, che sembra il momento di massima utilizzazione della necropoli. Tra la fine del VI e i primi decenni del V secolo sonò presenti alcune lekythoi attiche a figure nere tardive, tra le quali due con rappresentazione di Teseo contro il toro di Maratona, quindi le lekythoi, sempre molto numerose, diventano per lo più a vernice nera, con pochi esemplari a figure rosse. Nella seconda metà del V secolo le importazioni attiche divengono meno frequenti, e la ceramica a vernice nera è di produzione italiota e probabilmente in buona parte crotoniate, a giudicare da talune particolarità che non sembrano presenti in altri centri.

Nei corredi di V secolo vi è pure qualche alabastron in alabastro e in pasta vitrea; tra gli oggetti in bronzo, non molto frequenti, si ricordano diversi strigili e rari specchi, molto semplici in lamina bronzea, senza decorazioni.

Anche nel IV secolo le tombe sono numerose; i vasi a figure rosse si limitano a molte lekythoi aryballiche, per lo più a testa femminile, a qualche lekane e altri vasi di piccole dimensioni; oltre alla ceramica a vernice nera, vi è qualche strigile e qualche specchio, rare le terrecotte. figurate, con qualche figura di divinità seduta e rari frammenti di figure del tipo delle tanagrine nelle tombe più recenti, in cui ricorrono anche unguentari e altri vasi di III secolo. Non si sono osservati corredi di età successive al III secolo.

Tra i reperti della necropoli, alcuni embrici presentano grandi bolli circolari (diam. intorno a cm. 6) con il tripode affiancato da

un kantharos dionisiaco e da un simbolo fallico, e altri con l'eroe cavalcante il delfino, rappresentazioni evidentemente derivate dai più comuni tipi monetali di Crotone e Taranto. Pur provenendo da tombe prive di corredo, una datazione, anche se imprecisa, è possibile sulla base dello stile dell'eroe sul delfino, che non sembra più antico del IV secolo.

Le caratteristiche tecniche degli esemplari con il simbolo tarentino non sembrano differire dagli altri embrici della necropoli, e solo esami di laboratorio potranno accertare se i timbri rappresentino il contrassegno di una manifattura di laterizi tarentina.

Allo stato attuale tale ipotesi non sembra avvalorata da dati di fatto, e la spiegazione del significato dei due tipi di timbri (che sono rari, anzi eccezionali, tra l'enorme quantità di embrici della necropoli) non è chiara.

Tra il materiale erratico della necropoli, sono abbastanza frequenti i frammenti (sempre isolati e di dimensioni abbastanza ridotte) di crateri e altri grandi vasi, che possono essere interpretati (secondo un'ipotesi di Paolo Orsi formulata a proposito della necropoli di Locri) come resti di vasi usati per i sacrifici sulla tomba ormai chiusa, oppure come epitymbia, e perciò soggetti alla frantumazione e alla dispersione.

Fra tali frammenti sono frequenti quelli di crateri laconici, e, per età successive, quelli di vasi italioti a figure rosse o di grandi crateri baccellati di età ellenistica.

In conclusione, la necropoli di Carrara a Crotone è accostabile alle altre necropoli calabresi di Locri e di Hipponion per i riti funerari, per l'alta percentuale di tombe prive di corredi e, quando questi sono presenti, per la loro sobrietà; i corredi generalmente sono costituiti da un paio di vasi o poco più e solo eccezionalmente

ci forniscono un numero maggiore di vasi fino ai 14 vasi di una tomba della seconda metà del IV secolo; comunque non vi è nulla di paragonabile allo sfarzo di certe tombe di ambiente apulo, anche se i materiali di corredo assai spesso richiamano confronti provenienti proprio dall'area del golfo di Taranto e dell'Apulia.

Oltre alla necropoli altri due scavi non meno importanti sono stati effettuati nel cuore dell'area urbana antica di Crotone.

Prima di essi si conosceva assai poco dell'impianto urbano; gli unici dati disponibili risalivano a *Notizie Scavi* del 1932, dove fu pubblicata una pianta di vari resti murari messi in luce in quegli anni proprio nei pressi degli scavi attuali.

Sebbene non si fossero raccolti elementi stratigrafici utili alla datazione di tali strutture, esse risultavano orientate rigorosamente secondo i punti cardinali. Questi indizi di un piano urbanistico regolare non furono tuttavia subito compresi, né furono adeguatamente valorizzati in seguito.

L'espansione della città moderna sull'area di quella antica, intensissima dal dopoguerra in poi, portò a indiscriminate distruzioni dei resti antichi, senza che la Soprintendenza fosse messa in condizione di intervenire.

Quest'anno, durante lo scavo della necropoli, si venne a conoscenza di scoperte occasionali in due cantieri edilizi nel pieno centro della città, a circa 200 m. di distanza l'uno dall'altro, e se ne organizzò uno scavo regolare.

La prima delle due aree di abitato ora scavate è sita presso l'ex-stazione delle Ferrovie Calabro-Lucane, ora demolita.

La costruzione della Ferrovia, oltre 60 anni fa, richiese uno sbancamento per portare il terreno al livello attuale. Tale operazione

causò la distruzione degli strati archeologici più recenti; qualche muro orientato fu tuttavia rilevato e pubblicato nella citata pianta del 1932.

Il vecchio sbancamento tuttavia in alcuni punti della vasta area risparmiò gli strati più antichi e profondi, cosicché risultano al livello stradale moderno gli strati con materiali protocorinzi.

Da marzo al principio di giugno si è scavata un'area di superficie ridotta, circa m. 10x12, dove il deposito archeologico superstite aveva una potenza di oltre 1 m.

Subito apparvero, a livello di affioramento, strutture murarie orientate con la massima precisione, in parte divelte dal vecchio sbancamento e tagliate da una fognatura moderna. Gli strati relativi ad esse sono fortemente disturbati e sconvolti, cosicché si può solo proporre una generica datazione al IV secolo per il grande muro EW conservato per una lunghezza di oltre 10 m.; esso è costruito in blocchi di calcare squadrato poggianti su una fondazione di scheggioni calcarei irregolari deposti entro un cavo parzialmente riempito di sabbia, che ha tagliato gli strati arcaici.

Il muro ad angolo, assai più sottile e meno fondato che il muro EW, è precedente, poiché venne tagliato quando si costruì quest'ultimo; tuttavia la scarsissima differenza di livello tra i battuti relativi alle due strutture fa supporre che l'intervallo cronologico fra la costruzione dei due muri non sia stato molto lungo.

Sensibilmente più antico è il troncone di muro ad angolo, nel quale è riutilizzato un grande blocco di calcare, lungo oltre m. 1,40.

La lettura della stratigrafia, qui abbastanza evidente, indica per tale muro una data intorno alla metà del VI secolo; di età arcaica non meglio precisabile sono anche i due grandi blocchi squadrati con anatyrosis accentuata, calati fin entro il terreno

vergine. Essi sono risultati isolati, come se costituissero un basamento; la loro funzione tuttavia non è ben chiarita.

Le strutture, seppure lacunose, e tali da non poter fornire dati particolareggiati sull'impianto urbanistico, hanno confermato. l'orientamento fondamentale di esso, già apparso nel 1932, fornendo inoltre qualche elemento cronologico sull'origine dell'impianto stesso, che è risultato organizzato su assi orientati già intorno alla metà del VI secolo.

Importanti risultati si sono ottenuti dallo scavo stratigrafico dei livelli precedenti alle strutture citate.

Su gran parte dell'area scavata è stato possibile isolare due diversi strati arcaici, entrambi molto ricchi di ceramica e separati da un sottile strato di argilla semisterile.

Lo strato arcaico superiore è caratterizzato da numerosissimi frammenti di coppe a labbro di un tipo noto a Sibari, ad Amendolara e altri centri magnogreci, con orlo risparmiato e decorato a filetti, tipo che precede la diffusione delle vere e proprie «coppe ioniche» ed è generalmente datato alla seconda metà del VII secolo e ai primi decenni del VI. Queste coppe possono essere considerate in massima parte di produzione coloniale, come già proposto per gli esemplari di Amendolara e di Sibari, anche per il rinvenimento di frammenti deformati in cottura, veri e propri scarti di fornace. Poco frequenti in questo strato i prodotti importati sia da Corinto che dalla Grecia Orientale, mentre sono abbondanti i frammenti di ceramica acroma di uso comune.

Lo strato arcaico inferiore è invece caratterizzato da frammenti protocorinzi, per lo più provenienti da kotylai con decorazione a filetti, e può essere pertanto riferito alla prima metà del VII secolo; lo stesso strato ha fornito frammenti databili alla

fine del VII secolo, dimostrando che il sito fu frequentato senza interruzioni fin dal momento della fondazione di Crotone.

Si tratta di alcuni frammenti di coppe tipo Thapsos con pannello decorato a linee spezzate, e di kotylai protocorinzie con file di aironi.

Di notevole interesse alcuni frammenti di vasi prodotti senza uso di tornio e decorati con bande di una caratteristica vernice nero-violetta sull'ingubbiatura chiara, che riveste un nucleo a pasta scura e grossolana: tali frammenti, assai rari, sembrano riferibili al geometrico iapigio.

Essi risultano inseriti in uno strato per il resto puramente greco, e senz'altro posteriore alla fondazione della colonia; questo strato di VIII-VII secolo posa direttamente sul terreno vergine, senza che vi siano tracce di una precedente occupazione indigena o comunque precoloniale.

Il materiale citato sembra confermare la data tradizionale del 709-708 per la fondazione di Crotone.

Interessante il fatto che fin dal momento della colonizzazione gli Achei di Crotone abbiano occupato la stretta fascia pianeggiante fra il mare e le colline: evidentemente non esistevano preoccupazioni di difesa dagli indigeni, che avrebbero invece consigliato uno stanziamento limitato alla collina del castello, più facilmente difendibile.

Tra il materiale scavato alle Calabro-Lucane, oltre alla ceramica a cui si è accennato, bisogna ricordare l'unico frammento di statuetta fittile rinvenuto.

Si tratta di parte del corpo di una figura femminile nuda, di stile dedalico, cioè di un tipo ben noto a Creta e soprattutto a Gortina, ma che finora non pare fosse stata mai rinvenuta al di fuori di Creta.

L'argilla molto chiara, depurata e molto dura del frammento rinvenuto a Crotone sembra corrispondere alle caratteristiche tecniche degli esemplari cretesi e fa ritenere importato questo pezzo, che del resto non trova confronti con i prodotti di stile dedalico sicuramente lavorati nei centri greci d'Occidente.

Il pezzo è d'altissima qualità e presenta un plasticismo molto potente, perfettamente realizzato con piena padronanza e maturità di linguaggio.

La testimonianza che statuette di tale impegno espressivo giungevano nei centri magnogreci, ed erano quindi ricercate e comprese nel loro significato formale fornisce importanti elementi per la comprensione del clima artistico e culturale in cui si formarono, a contatto con le esperienze più vive e feconde della Grecia propria, le tradizioni plastiche dei centri magnogreci, sin dai primi decenni successivi alla colonizzazione.

L'altro scavo nell'area urbana dista soli 200 m. in direzione Est dall'area delle Calabro Lucane.

Si è intervenuti in un grande cantiere edilizio che occupa un intero isolato della città moderna, presso l'edificio delle Poste.

La pianta rispecchia la situazione dello scavo verso la fine di agosto, quando si era esplorata un'area di circa 30 metri x 20; successivamente si è ampliato lo scavo verso Nord, con una fascia larga 15 metri ; di tale nuova zona, il cui scavo si è concluso pochi giorni fa, non si è avuto tempo di predisporre la pianta.

L'intervento della Soprintendenza in questo terreno è iniziato alla fine di aprile, quando lo sbancamento aveva incontrato (e parzialmente demolito) le prime strutture antiche, a una profondità di oltre m. 2,50 dal piano stradale attuale; erano stati già asportati in gran parte gli strati medioevali, ai quali appartengono

alcune tombe affiancate le une alle altre, orientate EW con discreta precisione; che racchiudevano dai due ai quattro cadaveri ciascuna, senza alcun corredo.

Lo strato medioevale è separato dai livelli di età antica da uno strato argilloso semisterile, spesso in media fra i 20 e i 40 cm., che denota un lungo periodo di abbandono dell'area. Talvolta, però, lo strato medievale è direttamente a contatto con i livelli antichi, che risultano in qualche punto sconvolti da buche di scarichi anche di età abbastanza recente.

In tutta l'area manca totalmente uno strato archeologico di età romana, la quale non è rappresentata neppure da scarichi o da materiali erratici. La Crotone romana, che pure dovette essere un centro di importanza non trascurabile, deve essersi sviluppata in un'altra zona, e forse fin dall'età romana l'abitato si restrinse alla collina del Castello, dove poi continuò senza interruzioni per tutto il medioevo.

Tutte le varie fasi costruttive appartengono quindi ad età greca : in particolare alcune strutture si datano in età arcaica; altre si possono riferire al V secolo e agli inizi del IV; più numerosi i muri databili al IV secolo avanzato, e al III secolo (tav. XLVII, 3).

L'occupazione e l'urbanizzazione dell' area terminano appunto con il III secolo, e ciò corrisponde bene alla profonda crisi della città nell'età successiva a Pirro ricordati anche da Livio, e soprattutto alle distruzioni, le deportazioni e gli stermini in occasione della guerra annibalica.

Esaminando brevemente le caratteristiche dell'impianto urbanistico, si osserva in primo luogo che tutte le strutture rispettano rigidamente anche qui l'orientamento astronomico; inoltre non si sono incontrati edifici di particolare spicco o impegno architettonico,

per cui tutti i resti scavati possono senz'altro essere interpretati come abitazioni private di cui si sono conservati gli zoccoli di fondazione in pietra e laterizi di reimpiego mentre l'elevato doveva essere realizzato in mattoni crudi rinforzati da pali e travi di legno.

Le strutture arcaiche sono particolarmente interessanti, anche se da esse non è possibile ricavare alcuna pianta di edificio, sia perché sovente esse furono distrutte dalla sovrapposizione di muri più tardi, sia perché le strutture recenziori hanno impedito di praticare dovunque lo scavo in profondità fino al terreno vergine.

I muri arcaici sono generalmente realizzati in scheggioni irregolari di calcare, di dimensioni anche piuttosto cospicue, connessi con molta cura, formando fondazioni di spessore e robustezza notevoli.

Di importanza fondamentale sono due tratti di muro, realizzati in tecniche differenti e quindi pertinenti ad edifici diversi, che delimitano una massicciata di cocciame, piccole pietre e frammenti di laterizi, appartenente a una strada.

Sulla stessa linea di questi muri arcaici si sovrapposero strutture più recenti, fino al III secolo a.C., e analogamente la massicciata stradale fu continuamente rialzata con successive gettate di materiali, sempre conservando il carattere di area di transito fino all'abbandono finale della zona.

Pertanto non solo l'orientamento astronomico dei muri risale a età arcaica, ma fin. dalle sue origini l'impianto urbanistico di Crotone assunse alcune caratteristiche fondamentali, come l'unificazione degli assi stradali, che si mantennero costanti fino ad età ellenistica.

Non è facile precisare i n termini cronologici ristretti la data

di origine dell'impianto urbanistico di Crotone, che viene ora ad affiancare gli esempi più noti di piani ortogonali arcaici (e quindi preippodamei) nelle città greche di Occidente.

Non è stato possibile qui isolare diversi strati arcaici, come era avvenuto nello scavo delle Calabro-Lucane.

Lo strato arcaico più profondo, a contatto con il vergine, fornisce materiali dalla fine dell'VIII secolo (come frammenti relativamente frequenti di coppe tipo Thapsos), a tutto il VII, con frammenti protocorinzi e altri ben più numerosi di probabile produzione locale; anche qui gli esemplari più abbondanti appartengono a quel tipo di coppe a labbro già citate, databili tra la fine del VII e l'inizio del VI secolo a.C.

Se questo periodo rappresenta il momento di più intensa frequentazione arcaica, si può ipotizzare che proprio intorno alla fine del VII secolo sia avvenuto l'impianto e il primo intenso sfruttamento del piano urbanistico; non si può tuttavia escludere una data più antica di qualche decennio, e solo ulteriori ricerche forse chiariranno il problema.

Dopo questa fioritura alto-arcaica, si osserva una contrazione piuttosto sensibile nella frequenza della ceramica, e degli altri materiali, che sembra indicare una minore frequentazione del sito, a partire dalla parte centrale del VI secolo a.C.

Gli strati relativi a quest'epoca sono generalmente sottili, cosicché risultano spesso disturbati da intrusioni e sconvolgimenti prodotti nel IV e III secolo; analogamente, sono poche e sparse senza chiari collegamenti le strutture attribuibili al V secolo.

Il periodo, di maggiore potenza politica di Crotone, tra la seconda metà del VI e la prima metà del V secolo, l'età di Pitagora e del predominio politico dei pitagorici, è poco rappresentato in

questa area: forse in tale epoca il quartiere perse un poco dell'importanza avuta in età alto-arcaica, come se altre zone della città fossero ora più attive e godessero di vita più intensa.

Nell'area presso le Poste, si osserva una intensa rifioritura a partire dalla seconda metà del IV secolo.

Gli strati relativi a quest'epoca sono assai potenti e ricchi di materiale; parallelamente riprende nella zona una intensa attività edilizia. Nonostante la frequenza delle strutture murarie di quest'epoca, non è facile leggere i caratteri distributivi degli edifici scavati e ricavare precise idee sulla tipologia delle case.

Le tecniche murarie sono assai accurate, e sovente le fondazioni dei muri scendono per oltre 1 metro sotto il piano di spiccato, sfondando gli strati più antichi. Ciò fa pensare a esigenze di particolare robustezza degli edifici, come se questi fossero talvolta dotati anche di un piano superiore.

La strada in direzione Nord-Sud già esistente in età arcaica viene rialzata con potenti gettate di materiali che facilitano il drenaggio; vi sono rinvenuti i muri che la delimitavano sui due lati e la strada risulta larga m. 5,20 circa.

Nel giro forse di pochi decenni si riscontrano trasformazioni sensibili nella pianta di molti edifici, cosicché si configura una nuova fase edilizia ed urbanistica databile al III secolo.

In qualche caso i muri di IV secolo furono rialzati di una assise o due di pietre, e riutilizzati; in molti altri casi i muri della fase precedente furono abbandonati e sepolti per essere sostituiti da altre strutture di funzione probabilmente analoga, talvolta spostate di poco rispetto a quelle precedenti. Dove i muri di III secolo non appoggiano su strutture precedenti, essi appaiono assai poco fondati.

L’uso di reimpiegare frammenti di laterizi nei muri, già diffuso nel secolo precedente, è frequente anche nel III secolo. La fase di III secolo non è segnata solo da mutamenti negli edifici privati, ma anche da qualche trasformazione urbanistica.

Ad esempio, vediamo sfociare nella strada già nota uno stretto vicolo di direzione EW, dotato di una specie di lastricato di grandi frammenti di embrici, sotto il quale correva una canaletta molto bella, realizzata con l’impiego di alcuni grandi coppi a sezione poligonale o a sezione circolare.

I muri che delimitano il vicolo sono fondati pochissimo, secondo la tecnica del III secolo; inoltre a un livello inferiore, relativo alla fase di IV secolo, vi è nella zona un battuto di ghiaia riscontrato sia nel vicolo che ai lati di esso, con una continuità che presuppone una situazione unitaria in tutta l’area; pare che il vicolo sia stato creato solo nel corso del III secolo, e che non esistesse nelle fasi precedenti.

La prosecuzione dello scavo verso Nord ha messo in luce un altro vicolo parallelo a questo.

È sicuro comunque che il vicolo più a Nord non proseguiva sullo stesso allineamento nel tratto al di là della grande strada Nord-Sud.

È da tenere presente che il muro che delimita a Est la strada più volte citata, nel III secolo è perfettamente allineato con le strutture più antiche; al contrario il muro di IV secolo la delimitava a Ovest e risulta ora coperto da una estesa massicciata di III secolo, che realizza un notevole allargamento verso Ovest della strada stessa.

Le cause e anche i modi di questi mutamenti nella rete stradale

non sono ancora. ben chiari, e ad esempio è da determinare con precisione la ampiezza della strada Nord-Sud.

Anche nella fascia scavata più a Nord della pianta attuale la strada appare allargata nel III secolo ricoprendo le strutture di IV secolo che la delimitavano a Ovest, ma la situazione è resa complessa. dalla presenza di vari crolli e sconvolgimenti più recenti, che talvolta si saldano in modo non chiaro con le gettate della massicciata stradale.

Due dei vani di III secolo scavati nel tratto più a Nord presentano evidenti segni di crollo in seguito a incendio, fenomeno non riscontrato negli altri punti dello scavo; si è tentati di mettere in rapporto questa distruzione seguita da abbandono con gli eventi della seconda guerra punica, anche se questo incendio sembra di portata abbastanza circoscritta e potrebbe anche esser dovuto a cause occasionali.

Il materiale rinvenuto nello scavo alle Poste è composto soprattutto da ceramica acroma di uso comune e da cucina, e di vasellame da mensa a vernice nera; il vastissimo campionario raccolto richiederà un lungo studio.

La ceramica figurata è risultata percentualmente rara, e così pure le statuette fittili, il che è normale in un'area di semplici abitazioni.

Non si sono rinvenuti oggetti in bronzo di particolare risalto; si sono trovate, sparse in vari punti del terreno, alcune monete bronzee, generalmente molto corrose, provenienti per lo più dagli strati di IV e III sec. a.C.

L'impossibilità materiale di procedere immediatamente al restauro sistematico di tutti i reperti ha fatto si che solo pochi esemplari sono stati puliti per essere presentati in questa sede. Eccoli:

a) - Frammento di kylix attica a figure nere, del tipo di Siana, con figura di guerriero dall'elmo corinzio con pennacchi, visto frontalmente. Conserva qualche traccia della sovradipintura bianca della corazza, ornata a graffito, con motivi a meandro spezzato. La minuzia e la precisione estrema del graffito mettono in evidenza l'altissima qualità del frammento, la cui attribuzione andrà cercata probabilmente tra i massimi pittori attici del secondo quarto del VI sec.

b) - Testa fittile arcaica, di dimensioni abbastanza notevoli: è alta cm. 14.

Nonostante i danneggiamenti della superficie, conserva perfettamente, in molti punti, il colore rosso vivo del volto, proprio delle figure maschili.

È un pezzo di impegno notevole, plasmato interamente a mano senza uso di matrici; strati superficiali di argilla molto ben depurata sono sovrapposti al nucleo interno, di impasto più grossolano. Sulla sommità del capo vi è un foro, come per l'inserzione di un piccolo meniskos.

Il linguaggio plastico è estremamente sintetico e vigoroso, con un forte senso strutturale; è evidente la concezione dell'immagine secondo le quattro vedute principali, e non vi è traccia del gusto per superfici più morbidamente raccordate che penetra in Magna Grecia per suggestioni greco-orientali.

Si può proporre una datazione intorno al secondo quarto o alla metà del VI sec. a.C.

La testa è stata rinvenuta nella stretta intercapedine che separa i due edifici arcaici che fiancheggiano la strada nord-sud; la vita degli edifici deve perciò essere continuata anche dopo la metà del VI sec. a.C.

c) - Arula arcaica con decorazione a registri sovrapposti con kymation dorico, e spirali ricorrenti. Appartiene a un tipo di arula da tempo nota da rinvenimenti nel territorio di Sibari (per es. gli esemplari da S. Lorenzo del Vallo al Museo di Crotone); recentemente frammenti decorati in modo analogo sono stati rinvenuti a Metaponto.

Questo esemplare è uno scarto di fornace, che presenta evidenti deformazioni per una cottura troppo forte; deve pertanto considerarsi prodotto in Crotone.

Altri frammenti di arule analoghi sono stati rinvenuti sia alle Poste che alle Calabro Lucane.

Di particolare interesse il ricorrere nelle tre colonie achee di Crotone, Sibari e Metaponto di questo tipo di arule, non molto diffuse in altri ambienti.

d) - Antefissa a maschera gorgonica, che conserva notevoli traccie del colore bianco del volto, e delle sopracciglia nere. Il tipo arcaico della Gorgone orrida è qui leggermente ingentilito, cosicché se ne può proporre una data che scenda nel V secolo a.C.

L'antefissa era isolata nel terreno, in uno strato di V sec. ; non si può avanzare alcuna ipotesi sull'appartenenza del pezzo a qualcuno degli edifici scavati.

Dalla stessa matrice proviene un'altra antefissa al Museo di Crotone già in una collezione ottocentesca e perciò di provenienza indeterminata; risulta ora confermata l'origine crotoniate anche dell'altro esemplare.

e) - Analogamente, al di fuori dell'originario contesto sacro è stato rinvenuto un frammento di testa in marmo, probabilmente appartenente ad una statua di culto (h. cm. 29). Nonostante

l'ampia scheggiatura che ha asportato il volto, impedendo la lettura stilistica del pezzo, le caratteristiche tecniche della testa corrispondono a quelle consuete: per gli acroliti: la fronte e le orecchie sono scalpellate e lisciate per l'inserzione di un diadema o qualcosa di simile, probabilmente in metallo, fissato mediante grossi fori sulle tempie. La parte posteriore della testa non è lavorata, ma solo sbozzata, come ci si può aspettare in un pezzo che probabilmente veniva rivestito da un velo o un mantello dietro il capo. La figura era per la sola veduta frontale, come consueto per le statue di culto.

La figura è sicuramente femminile, a giudicare dai fori per gli orecchini che passano il lobo, e dalla presenza di anelli di Venere sul collo; anche l'acconciatura con diadema e velo è evidentemente femminile.

Le condizioni di conservazione rendono problematica la datazione del pezzo rinvenuto scaricato in uno strato di distruzione databile fra il V ed il III sec. Non è escluso che la frantumazione sia stata intenzionale, e forse mirasse al reimpiego del marmo, ridotto ora a una forma pressoché prismatica, come materiale da costruzione.

Il trattamento molto teso e asciutto delle superfici delle guance, nel punto di inserzione del collo, potrebbe far proporre una datazione (generica e del tutto ipotetica) fra la metà del V ed i primi decenni del IV sec. a.C.

Gli interventi a Crotone, come si è visto, anche se condotti spesso in condizioni precarie per le costruzioni moderne in atto, che purtroppo verranno a ricoprire, in parte, i resti antichi scoperti, hanno proposto alla scienza archeologica un problema di notevole importanza che va affrontato oggi con il massimo impegno e con

adeguate forze operative. I dati topografici rilevati costringono a seguire con attenzione tutte le opere in corso nell'attuale centro urbano ed industriale. Lo sta facendo il dott. Sabbione, cui va il mio ringraziamento per la dedizione completa al lavoro.

Termino quindi questa troppo lunga relazione, con la promessa di mantenere da ora in poi vivo l'impegno della Soprintendenza a difendere le testimonianze di vita di uno dei centri coloniali più interessanti dell'occidente ellenico. Spero che le nostre forze lo consentano.

GIUSEPPE FOTI

LO SCAVO DI LOCRI - CENTOCAMERE - 1974

Nei mesi di maggio-giugno l'Istituto di Archeologia di Torino ha ripreso, in collaborazione con la Soprintendenza alle Antichità della Calabria, lo scavo a Locri in località Centocamere.

Lo scavo si è svolto all'interno delle mura, nella zona dell'abitato in piccola parte già esplorato dall'Oliverio negli anni 1950-56 continuando il lavoro iniziato nel 1973, già presentato in questa sede in via preliminare[1].

Il lavoro di quest'anno si è sviluppato in prevalenza sotto forma di saggi tendenti essenzialmente ad identificare le dimensioni degli isolati e delle strade, anche per controllare se l'irregolare tessuto urbanistico messo in luce dagli scavi Oliverio (tav. XLVIII), di cui già abbiamo parlato l'anno scorso, rappresentava un fatto isolato in vicinanza del propileo monumentale[2] o se si rifletteva in tutto l'impianto urbano.

Esaminando le strutture scavate dall'Oliverio vediamo infatti che gli isolati hanno tutti una forma piuttosto irregolare variabile dal trapezio al rettangolo; anche la larghezza delle strade che dividono gli isolati in senso NS[3] non è costante e varia da m. 2,80-2,90

1) Cfr. *Atti Taranto* 1973, p. 387 sgg. e tav. LXXI-LXXII.

2) Cfr. M. BARRA BAGNASCO, *Locri Epizephiri* I, Firenze 1977, p. 42 sgg.

3) Per comodità di descrizione vengono usati punti cardinali convenzionali: si intende come Nord la parte alta della pianta.

ai m. 3,40 della strada principale che ha un anomalo andamento obliquo.

Il limite Nord di questo primo complesso è costituito da una larga strada EW, una plateìa, contraddistinta, nel livello più alto, da una canaletta, con pendenza di mm. 6 per m. realizzata con speciali pezzi in cotto, con sezione ad U, disposti accoppiati. A questa canaletta, ancora ben conservata, se ne collegavano altre ortogonali provenienti dalle strade NS e in genere dagli isolati che si affacciano sulla strada.

A m. 10,40 a Nord dell'allineamento di questa canaletta si trova la fronte della serie di isolati che abbiamo iniziato a mettere in luce. Finora abbiamo esplorato la parte Sud di due isolati e l'attacco di un terzo verso Ovest. I due isolati presentano una larghezza rispettivamente di m. 27 e 27,35 mentre le strade che li dividono hanno la stessa larghezza costante di circa m. 4,40. Non conosciamo ancora la lunghezza degli isolati che comunque deve essere almeno in un rapporto di 1: 2 rispetto alla larghezza perché con lo scavo abbiamo già messo in luce m. 42,80 del muro perimetrale Est senza vederne l'angolo.

L'aver identificato un modulo che sembra costante per questi isolati ci permette di immaginare nella zona dove stiamo lavorando l'inizio di un impianto regolare in contrapposizione a quanto avevamo riscontrato più a Sud nelle immediate vicinanze del propileo monumentale. Una larghezza di quasi 27 m. è infatti riscontrabile solo nell'isolato centrale della parte Oliverio, isolato che grosso modo corrisponde ad uno nostro anche per quanto riguarda l'allineamento delle strade NS. Tali dimensioni invece non vengono più seguite negli altri isolati del quartiere adiacente alle mura.

Questa differenza di impianto pone immediatamente il problema del rapporto tra i due quartieri a Nord e a Sud della plateia

EW, contraddistinta nel I strato *a* dalla canaletta. Nel quartiere a Sud, da un controllo fatto sulla sola base delle strutture[4] riferite alla nostra stratigrafia, non appaiono in tutta la parte scavata murature attribuibili a livelli precedenti al nostro II strato. Questo fatto e l'irregolarità dell'impianto, sia nelle dimensioni degli isolati, sia nell'orientamento delle strade, contrapposto alla regolarità dell'impianto che per ora abbiamo riscontrato a Nord della plateia, ci fa supporre che il quartiere esplorato negli scavi Oliverio abbia progressivamente occupato, senza una pianificazione coordinata con il resto dell'abitato, un'area originariamente lasciata libera davanti al muro in corrispondenza al propileo di accesso alla zona a Sud. Quest'area libera deve però essere stata impegnata quando il propileo era ancora in uso perché altrimenti non si potrebbe giustificare la strada con andamento obliquo che dalla plateia della canaletta raggiunge la fronte dell'isolato. E d'altra parte con questa osservazione concorda il collegamento delle strutture più profonde con il nostro II strato, cioè al IV sec. a.C., un periodo in cui il propileo monumentale era ancora in funzione[5].

Il quartiere Oliverio ha avuto poi un'intensa occupazione specialmente con insediamenti artigianali (moltissime sono le fornaci), dopo la costruzione delle mura ellenistiche e l'abbandono di tutta la zona a mare in cui abbiamo riconosciuto una serie di costruzioni aventi come modulo base l'oikos, connesse certo con una pratica di culto[6].

4) Lo scavo degli anni 1950-56, diretto da Gaspare Oliverio, è tuttora inedito. Una sintetica nota è stata presentata da E. LISSI, *Atti VII Convegno di Archeologia Classica*, Roma 1961, vol. II, pp. 109-115.

5) Per una documentazione più ampia cfr. M. BARRA BAGNASCO, *Locri Epizephiri,* I , Firenze 1977, p. 42 sgg.

6) Cfr. nota 5, p. 13 sgg.

Prima di passare alla descrizione delle nuove strutture ritrovate vediamo rapidamente la situazione stratigrafica della zona; già l'anno scorso, in questa stessa sede, avevamo parlato degli strati da noi identificati chiamati, iniziando dall'alto, rispettivamente Ia, Ib, II, III specificando però che il grosso delle strutture superstiti si riferisce agli strati più superficiali e cioè Ia, Ib, e II.

Quest'anno la situazione si è rivelata completamente simile e il materiale, sopratutto ceramico, ha confermato la datazione proposta per i nostri strati e cioè: fine VI-V secolo a.C. per il III strato, IV secolo -inizio III per il II strato e III sec. a.C. per gli strati più superficiali *Ia* e *Ib*.

I nuovi lavori di esplorazione ci hanno consentito di scendere ìn profondità solo in pochissimi punti per cui quanto possiamo accennare sulla divisione interna degli isolati si riferisce alle fasi di *Ia* e *Ib*.

Nei punti in cui siamo scesi più in profondità abbiamo potuto notare che i muri esterni degli isolati, nelle fasi più recenti di *Ia* e *Ib* , poggiano su resti più antichi di II strato per cui si può supporre che tutto l'impianto che noi vediamo doveva già essere in uso almeno durante il nostro II strato, cioè in cronologia assoluta nel IV secolo a.C.

Abbiamo peraltro constatato la presenza, negli strati più profondi, di materiali tipici dei nostri strati più antichi e cioè il III e il IV, anche se non possiamo ancora riferirlo a strutture. Ciò significa che resta ancora da accertare se nell'età compresa tra il VI e il V secolo a.C. l'impianto della città avesse le stesse caratteristiche che le ricerche degli ultimi due anni ci permettono di delineare, o se al contrario fosse completamente diverso e addirittura spostato in un'altra zona.

Circa la morfologia dei nostri isolati oggi si può dire, giudicando

da quello di cui è stata scavata una discreta parte, che essi, al tempo del I strato *a* e *b*, presentavano probabilmente una divisione in più nuclei edilizi il cui elemento costante sembra essere il cortile inteso come disimpegno dei vari ambienti. Al presente per le due fasi di I strato non ci è possibile proporre una più esatta sistemazione cronologica perché il materiale, sia coroplastico che ceramico, non presenta differenze sostanziali. Si tratta di due fasi, indubbiamente molto vicine nel tempo, a cui corrispondono rifacimenti dei muri interni che non alterano il perimetro esterno degli isolati. Osservando la parte di isolato più ampiamente esplorato, al tempo del I strato *b* (tav. L) notiamo nei due complessi più meridionali che i vari ambienti, piuttosto grandi, larghi dai 4 ai 5 metri, sono disposti a Nord e si affacciano su una grande area vuota, un cortile. Un altro grande cortile costituisce poi la divisione tra il primo blocco di ambienti e quello più settentrionale.

A causa dello stato di conservazione delle strutture, più chiara risulta la pianta al tempo del I strato *a* (tav. XLIX) in cui vediamo ancora una volta un muro Nord-Sud che divide l'isolato in due nel senso della lunghezza con la conseguente generazione di serie di coppie di nuclei edilizi che si affacciano rispettivamente sugli *stenopoi* orientale ed occidentale. I primi due nuclei, quelli che guardano direttamente sulla grande *plateia* Est-Ovest, riprendono, con variazioni minime, la pianta già in uso nel I strato *b* con gli ambienti disposti a Nord e affacciati a Sud su un grande cortile. Nel cortile orientale una canaletta, realizzata con elementi in cotto, raccoglie le acque per andarle a scaricare all'esterno dell'isolato, sulla grande *plateia*.

Anche nel cortile più settentrionale una canaletta raccoglie le acque per convogliarle sullo *stenopos* ad Ovest dell'isolato.

Sulla fronte meridionale dell'isolato si notano, anche se in

cattivo stato di conservazione, resti di strutture leggere che fanno pensare all'esistenza di avancorpi, portici o tettoie che dovevano affacciarsi sulla *plateia*.

Interessante ancora è la presenza, sempre nella parte più meridionale dell'isolato, di due pozzi costruiti con filari di mattoni centinati sovrapposti a grossi anelli di terracotta, con una tecnica che abbiamo visto già utilizzata altrove a Centocamere.

Non abbiamo trovato resti di pavimenti consistenti: il piano dei vari ambienti è per lo più indicato da un battuto talvolta molto sottile e talaltra più spesso, costituito da uno strato in cui alla terra sono mescolati abbondanti frammenti di ceramica soprattutto grezza e ciottoli. Molto spesso sui piani dei vari ambienti abbiamo rinvenuto numerosi frammenti di tegole del tetto accanto a meno numerosi coppi.

I battuti delle strade presentano caratteristiche che, per il momento, sembrano costanti: si notano successivi rialzamenti costituiti da strati di terra pressata alternati a strati di cocciame e ad altri di ghiaia. Ancora la ghiaia si ritrova, in uno straterello sottile nei due grandi cortili cui abbiamo accennato, e indica il pavimento al tempo del I strato *b*.

Le strutture, conservate a livello delle fondazioni o poco al disopra del primo filare dell'elevato, sono realizzate con una tecnica molto povera che utilizza grossi ciottoli, scorie di fornace e tegole reimpiegate secondo una distribuzione del tutto casuale. L'elevato, non più conservato, doveva probabilmente essere in mattone crudo forse rinforzato con sostegni lignei.

Possiamo inoltre ricordare, almeno nelle fasi più tarde, una certa rifinitura tecnica testimoniata, ad esempio, dalla spessa intonacatura che, più o meno conservata, è visibile in quasi tutti gli ambienti. A proposito dell'intonaco è interessante notare che esso

è già realizzato con una tecnica che in un certo senso prelude a quella del primo stile pompeiano.

Ricordiamo anche che gli spigoli esterni degli isolati sono protetti da «paracarri» costituiti da grossi pietroni ancora conservati.

Proprio per il tipo di suddivisione interna finora non possiamo parlare di uno spiccato carattere residenziale dei nuclei scavati. Un nucleo ben caratteristico è quello dell'isolato a Est in cui la presenza di una grossa fornace, in uso per un lungo periodo con diversi rifacimenti, permette di identificare una bottega figulina.

Mentre per l'isolato centrale possiamo ricostruire la pianta più completa al tempo del I strato *a*, per l'isolato della fornace il periodo in cui meglio ci è testimoniata la sua vita è quello di I *b*. In questa fase l'isolato presenta la fronte a Sud di m. 27,35 costituita da una fondazione in ciottoli a secco; l'interno è diviso, iniziando da W, in due ambienti larghi m. 4,80 cui ne segue uno più largo in cui si trova la fornace.

Interessanti sono gli ambienti ad W della fornace. perché in essi si sono rinvenuti elementi legati al funzionamento della fornace stessa. In particolare, nell'ambiente. immediatamente adiacente si sono rinvenute, anche se parzialmente sfondate; due vaschette, formate con tegoloni infissi per coltello, contenenti argilla. All'intorno di queste vaschette, variamente disposte, si sono messe in luce 6 anfore interrate dal piano del I *b*; una di queste è risultata intatta mentre le altre erano più o meno spezzate. Inoltre in tutta la zona e; cosa molto interessante, in tutti gli strati, si sono rinvenuti, usati per riempimento, abbondanti frammenti di mattoni e scorie di fornace a prova del funzionamento della fornace stessa per un lungo periodo.

Veniamo alla fornace di cui è oggi visibile la struttura realizzata

al tempo del I strato *b* sui resti di una fornace più antica. Si tratta di una fornace, molto simile a quella di Crotone pubblicata recentemente su *Klearchos*[7], costituita da una grossa buca, probabilmente la camera di combustione, con accesso laterale. La buca è rivestita, per un'altezza che varia da m. 0,30 a m. 0,60, a seconda se si appoggia su resti precedenti, da filari di tegoloni reimpiegati.

Nello svuotamento della fornace, dopo un primo riempimento di m. 0,20 composto da grossi ciottoli poca terra e moltissimi tegoloni frammentari, è affiorato un blocco di sima fittile particolarmente interessante e ben conservato anche per quanto riguarda i colori. La lastra, larga m. 0,58, presenta al centro un gocciolatoio a maschera leonina e ai lati due palmette a rilievo sorgenti da due volute. I colori sono molto vivaci, rosso, nero, e bruno. Sopra le palmette sono due rosette rappresentate con l'ombra portata. Il cieletto è decorato con un meandro visto in prospettiva il cui rendimento è reso più percepibile dal gioco delle ombre: al meandro è sovrapposto un festone vegetale. Il pezzo non sembra provenire da nessun edificio immediatamente vicino perché all'intorno sono tutte costruzioni modeste che non giustificano l'uso e le misure di tale sima. Si può supporre che sia un prodotto della fornace stessa; rimasto per qualche motivo in bottega, anche se era preparato per la collocazione come provano le lettere dipinte sul retro. Passando alla datazione del pezzo ricordiamo che la fornace appartiene al nostro I strato *b* databile genericamente al III sec. a.C. grazie ai frammenti di ceramica più caratteristici tra cui ricordiamo alcuni unguentari fusiformi accanto a forme di tipo campano, realizzato però in argilla locale, quali patere 36 con orlo

7) N. CUOMO DI CAPRIO, *Le fornaci di Capo Colonna, Klearchos* 1972 p. 117 sgg.

espanso e varianti delle forme 24, 25 e 34 del Lamboglia. La decorazione della sima sembra concordare con una datazione al III sec. quando appunto si diffonde il gusto delle ombre portate: ricordiamo l'esempio famoso del mosaico di Dioscoride il cui originale viene appunto fatto risalire al III sec. a.C.[8]

Abbiamo già accennato al fatto che la fornace è costruita sui resti di una fornace precedente la cui forma non è più chiaramente identificabile e di cui non possiamo precisare la data. È comunque interessante ricordare che nella zona immediatamente a Nord della fornace, negli strati più antichi e in particolare nel III strato, si sono rinvenuti abbondanti resti provanti la presenza di una fornace che doveva essere attiva nella zona in un'età precedente. Commisti al terreno erano infatti molti frammenti di mattone di fornace, grosse scorie vetrificate e molti pezzi in terracotta verdastri o grigiastri per l'eccessiva cottura. Tra questi alcuni particolarmente interessanti si devono riferire ad un modellino votivo di tempio di cui ci rimane metà del tetto, finito sul lato lungo con gocciolatoi tubolari, parte del muro della cella e parte del pavimento con tracce dei punti in cui poggiavano le colonne.

La deformazione della superficie e la colorazione verdastra fanno pensare che si tratti di uno scarto di fornace buttato e poi riutilizzato in un riempimento. L'originale a cui si ispira il modellino sembra piuttosto antico, tuttavia, anche per lo stato di conservazione, non possiamo proporre una data sicura, dobbiamo limitarci a sottolineare il dato stratigrafico e cioè la provenienza del pezzo dal nostro III strato, databile tra la fine del VI e l'inizio del V secolo a.C.

8) A. RUMPF, *Malerei u. Zeichnung*, in *Handbuch der Archäologie*, VI, München 1953, p. 153.

Termino con un breve accenno al materiale rinvenuto che è molto simile a quello degli anni precedenti; abbiamo già accennato alla ceramica, molto abbondante sia nel tipo acromo che a vernice nera, tra cui sembrano prevalere pezzi di fine IV, inizi III secolo a.C.

Meno abbondanti degli altri anni le statuette in terracotta anche perché lo scavo si è svolto prevalentemente in livelli superficiali più facilmente smossi e rimaneggiati. Ricordiamo comunque alcune testine ellenistiche e alcuni rilievi del tipo con le ninfe, già pubblicati dall'Arias tra i reperti di Grotta Caruso[9] accanto a pochi frammenti dei tipi più abbondantemente documentati negli scavi degli anni passati, quali, ad esempio, le figure recumbenti e il gruppo del «congedo».

MARCELLA BARRA BAGNASCO

9) P.E. ARIAS, *Le Arti*, XIX (1941), p. 177 sgg.

LA PUGLIA

F.G. LO PORTO

L'ATTIVITÀ ARCHEOLOGICA IN PUGLIA

A causa di alcune difficoltà con cui sono pervenuti i finanziamenti ministeriali, quest'anno la Soprintendenza alle Antichità della Puglia ha solo parzialmente potuto realizzare il programma di esplorazione archeologica nell'ambito della sua vasta giurisdizione territoriale. Qualcuno degli scavi è ancora in corso e pertanto mi scuso se i risultati su cui riferirò fra poco potranno apparire incompleti e lacunosi.

Prima di accingermi ad esporre, necessariamente in rapida sintesi, il frutto delle ricerche dell'anno, sia nel campo della preistoria sia in quello dell'archeologia classica, stimo doveroso ricordare il contributo che al successo di questa attività scientifica hanno dato vari istituti universitari italiani e due missioni archeologiche straniere.

L'Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria di Firenze ha continuato l'esplorazione sistematica di alcune grotte che si aprono lungo la costa di S. Caterina di Nardò, nel Salento[1], nonché di quella ben nota presso Rignano Garganico, detta «Paglicci», con risultati notevoli per una migliore conoscenza del Paleolitico Superiore in Puglia[2].

1) Cfr. LO PORTO, in *Atti XI Conv. Stud. Magn. Grecia*, 1971, p. 485 (ivi bibl.).

2) Cfr. LO PORTO, in *Atti XIX Conv. Stud. Magn. Grecia*, 1972, p. 365 (ivi bibl.); A. PALMA DI CESNOLA, *ibid.* pp. 377 ss.

Degne di rilievo alcune importanti ricognizioni condotte, dall'Istituto Italiano di Paleontologia Umana di Roma in vari giacimenti quaternari del territorio di Maglie e delle zone litoranee di Castro, Ugento e Santa Maria di Leuca, nel Salento[3].

Alcuni interessanti scavi sta conducendo l'Istituto di Civiltà Preclassiche Pugliesi dell'Università di Bari nella «Grotta Pacelli», presso Castellana Grotte, nota per la presenza di un giacimento pertinente alle fasi estreme del Neolitico e a quella iniziale dell'età dei Metalli; mentre in contrada «Cozzo Marziotto», presso Palagiano, lo stesso Istituto ha messo in luce nuove testimonianze di un insediamento dell'età del Bronzo e a «Punta Penna», presso Bari, eloquenti reperti di un abitato costiero dell'età del Ferro[4].

L'Istituto di Archeologia e Storia Antica dell'Università di Lecce ha effettuato l'esplorazione archeologica dei centri litoranei di Leuca, Patù e San Foca con la collaborazione dell'Ecole Française di Roma e della Scuola Normale Superiore di Pisa. A Leuca, sul pianoro in cui sorge il Santuario di S. Maria, sono state individuate tracce di frequentazione umana riferibili ad una fase finale dell'età del Bronzo. Lo scavo della terrazza antistante «Grotta Porcinara», nota per la presenza sulle sue pareti di iscrizioni di età imperiale romana, pubblicate dall'amico Pagliara[5], ha permesso di far risalire al VI secolo a.C. i primi approdi in quel luogo e la continuità di un culto fino al II-III secolo d.C. A San Foca,

3) Le ricerche sono state condotte sotto la direzione della prof. Eugenia Segre Naldini.

4) Gli scavi sono stati eseguiti sotto la direzione del prof. Franco Biancofiore.

5) C. PAGLIARA, *La grotta Porcinara al Capo di S. Maria di Leuca*, in *Ann. Univ. Lecce, Fac. Lett. e Filos.*, VI, 1971-73, pp. 5 ss.; LO PORTO, in *Atti XII Conv. Stud. Magna Grecia*, 1972, p. 370.

presso la torre cinquecentesca, sono state individuate strutture riferibili ad una installazione, tardoromana, destinata alla lavorazione dei prodotti della pesca. Da segnalare infine la presenza abbondante di anfore commerciali e vasellame d'uso comune accanto a ceramiche sigillate d'importazione africana ed orientale[6].

La Scuola Britannica di Roma ha continuato anche quest'anno con successo l'esplorazione delle fortificazioni del centro indigeno di «Botromagno», presso Gravina; la Scuola Belga gli interessanti scavi annuali di Ordona[7].

Il prof. Silvio Ferri ha continuato la sua attività archeologica sul Gargano e l'opera silenziosa e tenace di recupero di splendide stele sipontine.

Un ringraziamento sentito va all'Arma dei Carabinieri e alla Guardia di Finanza per l'azione diuturna di repressione dello scavo di frodo, alle Amministrazioni Comunali e agli Ispettori onorari più solerti, ad alcune sezioni dell'Archeoclub d'Italia, come quelle di Rutigliano e di Canosa, quasi giornalmente impegnate a segnalare alla Soprintendenza nuovi fortuiti ritrovamenti.

Un ringraziamento ancora ai volenterosi, come l'amico Pichierri di Sava per le frequenti segnalazioni di scoperte archeologiche nel retroterra tarantino; ai miei più stretti collaboratori nelle campagne di scavo, cioè gli assistenti Campi, Ferretti, Barone, Cirillo, Gorgoglione e i custodi Lo Capo e Lo Sindaco, i tecnici e disegnatori D'Amicis, Duma e Marturano, il sempre bravo fotografo Carrano; i restauratori Quaranta, Surico, Arco e Janora, a cui tutti va il merito dei risultati positivi raggiunti nei nostri scavi eseguiti con manodopera offerta dalle ditte appaltatrici

6) Gli scavi sono stati eseguiti sotto. la direzione del dott. Francesco D'Andria.

7) J. MERTENS, *Ordona* IV, 1974; V, 1976.

Michele D'Auria di Mottola, Pietro Desiati di Brindisi e Cooperativa Del Muro di Avetrana.

Rassegna degli scavi e delle scoperte.

Nel campo più specificamente paletnologico anche quest'anno abbiamo continuato, con risultati sempre crescenti, l'esplorazione dell'insediamento preistorico di «Scalo di Furno», presso Porto Cesareo, dove son venute in luce altre abitazioni e abbondante materiale dell'età del Bronzo[8].

Anche a Trani s i è condotta un'ulteriore campagna di ricerche nel promontorio di Capo Colonna, sede di un importante insediamento dell'età del Bronzo e del Ferro[9]. Di grande interesse il ritrovamento, sull'istmo fra le due insenature, di un impianto proto-daunio dell'VIII secolo a.C. caratterizzato da capanne segnate da solchi continui e profondi nel banco tufaceo, destinati all'inserimento di incannucciate costituenti evidentemente le pareti delle abitazioni, il cui tetto doveva essere sostenuto da gruppi ravvicinati di pali a giudicare dalle buche evidenziate dallo scavo. La tipologia delle capanne e il materiale vascolare geometrico rinvenuto rivelano strette affinità con gli analoghi ritrovamenti di Salapia.[10]

Passando alle ricerche nel campo più propriamente archeologico, va segnalata per i suoi notevoli risultati scientifici la continuazione delle esplorazioni in alcuni dei più noti centri indigeni ellenizzati della Puglia.

8) Cfr. LO PORTO, in *Atti VIII Conv. Stud. Magn. Grecia*, 1968, p. 193; IX, 1969, p. 251; X, 1970, p. 528; XII, 1972, p. 368.

9) LO PORTO, in *Atti XI Conv. Stud. Magn. Grecia*, 1971, p. 489.

10) S. e F. TINÉ, in *Atti VIII Conv. Stud. Magn. Grecia*, 1968, p. 233; F. TINÉ BERTOCCHI, in *Atti Coll. Intern. di Preist. e Prot. della Daunia*, 1973, pp. 271 ss.

Cominciando dall'insediamento messapico di «Muro Tenente», in agro di Mesagne, circa 5 km. da questo abitato e a soli 2 km. da Latiano, in provincia di Brindisi, gli scavi nei terreni di proprietà dei Padri Cistercensi, in un'area centrale lievemente più elevata, naturalmente dentro la cerchia delle mura, hanno offerto nuova materia di studio per la conoscenza di questo luogo che è considerato corrispondere all'antica *Scamnum* della Tabula Peutingeriana, dove figura come ultima *statio* nel tratto della Via Appia fra Taranto e Brindisi[11].

I nuovi scavi hanno messo in luce quasi un'*insula*, comprendente grandi ambienti quadrangolari con cortile interno recanti spesso canali di scolo, grossi dolii e pozzi di pietrame di ottima fattura (tav. LI). Tale impianto, databile al III secolo a.C., si sovrappone talvolta a resti di abitazioni di data più antica e con diverso orientamento, oltre che a tombe databili dal VI al IV secolo a.C. Notevole al riguardo un complesso di sepolture rivelanti alcune significative peculiarità in rapporto alla cronologia emergente dall'esame dei corredi. Nel corso dello scavo è apparso evidente infatti che le tombe del VI secolo a.C. erano a piccola fossa terragna ovaleggiante, coperta da un grande lastrone di pietra, con cadavere rannicchiato su di un fianco alla maniera dei seppellimenti preistorici e corredo costituito prevalentemente di ceramica di produzione messapica spesso associata a qualche vaso d'importazione greca o magno-greca. Alla prima metà del VI secolo va datato un *kantharos* geometrico, ornato di serie di losanghe reticolate e gruppi di tratti spezzati interposti a fasce orizzontali e parallele, raccolto nella tomba 48 (tav. LII, 1); mentre. a poco dopo la metà.

11) LO PORTO, in *Atti IX Conv. Stud. Magn. Grecia*, 1969, p. 261: XI, 1971, p. 495; XII, 1972, p. 369.

del secolo va assegnata la tomba 46 tipica di questa età (tav. LII, 2), nella cui suppellettile figura una *kylix* ionica di forma B 2 accanto ad un grosso *skyphos* attico a vernice nera con evidenti segni di antica rabberciatura; una brocchetta a vernice nerastra ed un piatto a fasce rosse di produzione locale (tav. LIII, 1).

Nel corso del V secolo a.C. le tombe, pur rimanendo di tipo terragno, sono più grandi e con il cadavere semirannicchiato, come nella tomba 51 (tav. LIII, 2), da cui proviene una splendida trozzella della metà circa del secolo, ornata di doppia catena di rombi reticolati fra fasce e linee correnti parallele sul corpo e di ramo di mirto dipinto sul dorso delle anse fra i caratteristici rocchetti (tav. LIV, 1). Tipologicamente simile è la tomba 35, forse della prima metà del V secolo, in cui, assieme ad una scodella monoansata, è stata raccolta una trozzella riccamente ornata di fasce e linee con interposti motivi di rombi allineati a risparmio, triangoli contrapposti fra gruppi di linee spezzate e banda reticolata (tav. LIV, 2).

A partire dalla fine del V secolo a.C., forse per l'influsso esercitato ormai dalla penetrazione in atto della civiltà greca promanante da Taranto, che similmente alle altre città della Magna Grecia sconosce il rito funerario del rannicchiamento, le tombe di «Muro Tenente», quando non sono a lastroni di tufo, ma tutt'ora terragne, hanno ormai pianta rettangolare allungata con il cadavere disteso come la tomba 50, contenente un grosso *skyphos* acromo e altri vasi di produzione locale (tav. LV, l), e la tomba 39, ormai del IV secolo, in cui abbiamo raccolto una piccola *oinochoe* apula con figurina di rapace accovacciata ai piedi di un *louterion* fra girali e palmette (tav. LV, 2).

Oria, corrispondente all'antica *Hyria* o *Uria* delle fonti e situata quasi a metà strada fra Taranto e Brindisi sulla Via Appia,

secondo Strabone sede di un palazzo di un re indigeno[12] e da Erodoto detta la più antica città dei Messapi[13], è stata in questi ultimi anni oggetto di vaste esplorazioni da parte della Soprintendenza. Notevole la scoperta del sepolcreto in contrada « Ciriaco-Maddalena » con tombe databili dall'età arcaica a quella ellenistica inoltrata e che ci hanno offerto un quadro pressoché completo dello svolgimento della civiltà messapica, dai primi contatti con il mondo greco alla definitiva ellenizzazione ad opera di Taranto[14].

Poco dopo la chiusura del XIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, nell'ottobre del 1973, una serie di saggi di scavo condotti nel terreno di proprietà Corrado in via Machiavelli nel predetto rione «Ciriaco-Maddalena», metteva in luce al disotto dei ruderi di un edificio di età romana un interessante complesso di tombe di età ellenistica, di cui la n. 1 a due deposizioni successive rispettivamente databili alla prima metà del III secolo e alla fine del II secolo a.C. a giudicare dalla tipologia degli oggetti di corredo: gli uni rappresentati da ceramica dello stile di Gnathia e da un unguentario globulare del tipo I della Forti ; gli altri da un *lagynos*, da un'anfora vinaria dipinta in rosso, unguentari fusiformi di tipo V della Forti e coppe a pareti sottili (tav. LVI, 1)[15]. Anche la tomba 2 risultò a due deposizioni successive pressoché coeve con quelle riscontrate nella tomba 1, com'è facilmente deducibile dalla presenza di analoghi materiali. Alla prima deposizione va

12) STRAB., VI, 3,5.

13) HEROD., VII, 170. Cfr. E. PAIS, *Storia della Sicilia e della Magna Grecia*, 1894, pp. 550 ss.; E. CIACERI, *Storia della Magna Grecia*, I, 1928, p. 104; J. BÉRARD, *La colonisation grecque de L'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité*, 2ª ed., 1957, p. 438.

14) Cfr. A. STAZIO, in *Atti VII Conv. Stud. Magn. Grecia*, 1967, p. 267; LO PORTO, *ibid.*; VIII, 1968, p. 267; IX, 1969, p. 261; XI, 1971, p. 494.

15) L. FORTI, *Gli unguentari del primo periodo ellenistico*, in *Rend. Accad. di Arch., Lett. e Belle Arti*, Napoli, 1962, pp. 143 ss.

probabilmente ascritta l'epigrafe messapica ΛΟΓΕΘΕΣ, un nome maschile; alla seconda un as unciale romano rinvenuto al disopra del lastrone. di copertura. Più ricca la tomba 3, ancora a due deposizioni successive e contenente ben quattro anfore vinarie dipinte, melagrane fittili, attributo delle divinità chtonie, un unguentario fusiforme ed un *as* unciale pertinenti al secondo seppellimento nella seconda metà del II secolo a.C. ; mentre alla prima deposizione nella prima metà del III secolo si riferiscono alcuni piatti a vernice nera e qualche esemplare di *skyphos* dello stile di Gnathia (tav. LVI, 2).

A Vaste, nell'estremo Salento, nel corso di lavori di edilizia urbana in contrada «S. Antonio» veniva in luce nel settembre scorso un complesso di tombe di età ellenistica con corredi associati a qualche *as* unciale romano, fatto già rilevato nel passato nei coevi sepolcreti della vicina Poggiardo[16]. Notevole nella tomba 3 la presenza di una *dracma* di Korkyra del III secolo a.C., significativa testimonianza di contatti con l'altra sponda dello Jonio[17].

Passando alla Peucezia, nella primavera scorsa si è proceduto in Altamura allo scavo su larga scala di una casa ellenistica, di cui tracce erano affiorate già nel 1963. Nel corso di alcuni saggi in profondità in uno degli ambienti di questa antica abitazione, sita in via Bari presso il rifornimento A.G.I.P., è venuta in luce una grande tomba costruita in blocchi isodomi e con la lunghezza di m. 4,10, la larghezza di m. 1,60 e la profondità di m. 1,85 circa (tav. LVII). Per quanto manomessa, molto probabilmente nel corso della costruzione della casa ellenistica, e priva della copertura a grossi blocchi giustapposti parzialmente rinvenuti durante

16) Cfr. LO PORTO, in *Atti VIII Conv. Stud. Magn. Grecia*, 1968, p . 197.

17) B.V. HEAD, *Historia Numorum*, 1911, p. 327: D/ Anfora; R/ Stella-*Kop* (300-229 a.C.). Cfr. *Syll. Numm. Graec.*, Copenaghen, 1943, un. 158-159.

il nostro scavo, la sepoltura ha rivelato il particolare costruttivo degl'intacchi contrapposti ai bordi per l'inserimento dei travi di sostegno dei conci che la coprivano, nonché tutta una serie di fori allineati alle pareti con le tracce dei chiodi in ferro che erano in parte serviti per esservi appesi gli oggetti del corredo funerario[18]. Questo è apparso completamente in frantumi dentro e intorno alla tomba, e consistente in ceramica apula a figure rosse di splendida fattura e databile al terzo venticinquennio del IV secolo a.C.

Benché irrimediabilmente lacunosi, dopo la ricomposizione e la reintegrazione di tutti i vasi superstiti da noi raccolti, ammontanti a oltre cinquanta pezzi di forme e dimensioni varie, emergono dalla massa dei materiali alcuni autentici capolavori dell'arte vascolare apula dovuti alla personalità del «Pittore di Dario» e ad artisti autorevoli della sua scuola[19].

Per brevità, in attesa della pubblicazione integrale del ritrovamento, mi limito in questa sede a presentare rapidamente un gruppo di vasi dipinti con scene desunte dal mito e consacrate nella letteratura tragica greca, come una *loutrophoros* raffigurante sul lato principale e nel registro superiore un gruppo di personaggi fra i quali spicca una sacerdotessa, forse la Pizia davanti all'altare delfico di Apollo, dove l'epigrafe dipinta ΚΡΕΟΥΣΑ ci richiama la scena culminante del riconoscimento di Ione nella tragedia omonima di Euripide o, come mi ha suggerito il Trendall, in quella perduta di Sofocle intitolata appunto Κϱέουσα (tav. LVIII, 1)[20]. L'opera è del «Pittore di Dario», come l'hanno riconosciuto lo stesso

18) Cfr. LO PORTO, *Tomba messapica di Ugento*, in *Atti e Mem. Soc. Magn. Grecia*, 1970-71, pp. 147 ss.

19) Cfr. M. SCHMIDT, *Der Dareiosmaler und sein Umkreis*, 1960; A.D. TRENDALL, in *Atti X Conv. Stud. Magn. Grecia*, 1970, p. 260.

20) PAULY-WISSOWA, *R.E.*, s.v. *Sophokles*, c . 1066. Cfr. A.D. TRENDALL -T. B. L. WEBSTER, *Illustrations of Greek Drama*, 1971, p. 97.

Trendall e la collega Margot Schmidt, mentre ad alcuni suoi seguaci, fra cui il «Pittore di Medea» e il «Pittore dell'Europa di Napoli» vanno attribuite una hydria, purtroppo assai lacunosa, col ratto di Kephalos (tav. LVIII, 2)[21] ed una splendida anfora con scena degl'Inferi (Hermes, Herakles e Cerbero, Hekate, Orfeo, Ades, Persephone) sul registro superiore (tav. LIX, 1)[22]; le Danaidi, condannate a riempire un vaso senza fondo in quello inferiore (tav. LIX, 2)[23].

Fra i numerosi altri vasi con scene mitologiche il Trendall mi ha proposto di attribuire ad un ceramografo, che si pone fra il «Pittore di Dario» e il « Pittore di Baltimora », una grande coppa con Bellerofonte che trafigge la Chimera[24] ed una base di anfora in cui sono dipinte le Nereidi recanti le armi di Achille[25].

Come si vede, questo cospicuo complesso di vasi raccolti nella tomba di Altamura e databili fra il 340 e il 325 a.C. testimonia ancora una volta come la città peuceta[26], similmente che «Monte Sannace»[27], costituisca uno dei centri indigeni dell'entroterra in cui, ormai nel IV secolo, con l'influenza politica e culturale si accompagna la penetrazione dei prodotti dell'arte tarantina[28].

Fra i centri indigeni della Peucezia, in cui in questi ultimi anni sono state condotte campagne sistematiche di scavi, Gravina

21) TRENDALL, in *Atti X Conv. Stud. Magn. Grecia*, 1970, p. 261.
22) Cfr. SCHMIDT, *o.c.*, fig. 20.
23) W.H. ROSCHER, *Gr. u. röm. Mythol.*, I, 1884-189, cc. 949 ss.
24) Cfr. SCHMIDT, *o.c.*, fig. 5.
25) ROSCHER, *o.c.*, *s.v. Thetis.*
26) LO PORTO, in *Atti VIII Conv. Stud. Magn. Grecia*, 1968, p. 198; XI, 1971, p. 490.
27) B.M. SCARFì, in *Mon. Ant. Lincei*, XLV,1960, cc. 145 ss.; EAD., in *Not. Scavi*, 1962, pp. 1 ss.
28) LO PORTO, *Prospettive archeologiche altamurane*, in *Altamura*, . 1970, p. 6 ss.

occupa certamente uno dei primi posti[29]. Le fruttuose esplorazioni della Scuola Britannica a «Botromagno» e quelle della nostra Soprintendenza, estese a tutta la vasta zona archeologica, hanno via via diradato le tenebre che sembravano fin qui avvolgere le origini e lo sviluppo dell'antica *Sidis* o *Sidion* (donde la monetazione con la scritta ΣΙΔΙΝΩΝ)[30], la quale sembra corrispondere alla *statio* romana che negli Itinerari figura col nome di *Silvium*[31], di cui Strabone ricorda la posizione nella parte più interna della Peucezia[32], mentre Plinio la menziona fra le città municipali dell'Apulia[33].

Nelle fonti il nome della città compare per la prima volta a proposito della sua conquista da parte dei Romani che la strapparono ai Sanniti nel 306 a.C.[34]. Abitazioni del IV secolo, recanti tracce di distruzione e d'incendio in perfetta sincronia con i predetti eventi storici, sono state da noi recentemente messe in luce sull'altura di «Botromagno» nei terreni di proprietà Ferrante. Qui inoltre abbiamo scoperto un gruppo cospicuo di tombe a fossa con copertura a tumulo di pietre e corredi con ceramica geometrica locale associata spesso a prodotti protocorinzi, attestando la appartenenza di Gravina al contesto culturale enotrio del Materano e la precocità con cui già nel VII secolo a.C. si esercita. attraverso la Valle del Bradano la penetrazione greca nell'hinterland metapontino[35].

29) LO PORTO, in *Atti VIII Conv. Stud. Magn. Grecia*, 1968, p. 199; XII, 1972, p. 373; E. LATTANZI, *ibid.*, p. 397.

30) HEAD, *o.c.*, p. 49.

31) M. MARIN, in *Atti II Conv. Stud. Magn. Grecia*, 1962, pp. 85 ss., XI, 1971, p. 322.

32) STRAB., VI, 283.

33) PLIN., *Nat. Hist.*, III, 105.

34) DIOD., XX, 80.

35) LO PORTO, *Civiltà indigena e penetrazione greca nella Lucania orientale*, in *Mon. Ant. Lincei*, Ser. Misc., I, 3, 1973, pp. 234 ss.

Per il VI e il V secolo a.C. abbiamo a Gravina una ricca documentazione di rapporti fra gli empori magno-greci della costa e il centro indigeno di «Botromagno», a giudicare dai corredi tombali in cui, accanto ai prodotti geometrici locali, figurano bronzi e vasi attici a figure nere e a figure rosse, finché nella seconda metà avanzata del V secolo non compaiono le prime ceramiche di produzione italiota con Taranto al primo posto, Eraclea e fors'anche Metaponto[36].

Un esempio di questa introduzione nell'interno dell'Apulia di vasi d'importazione attica, cui via via si sostituiscono quelli protoitalioti generalmente eseguiti a Taranto, ci è offerta a «Botromagno» da alcuni corredi di tombe venute in luce nel corso di recenti scavi. Notevole al riguardo una grande sepoltura, purtroppo manomessa nel passato, ma ritrovata ricolma dei frammenti appartenenti ai vasi della suppellettile funeraria, eccezionalmente ricca e databile fra la seconda metà inoltrata del V e gl'inizi del IV secolo a.C. Dal coacervo dei cocci, evidentemente scartati dai profanatori della tomba, i nostri restauratori sono riusciti a ricomporre e reintegrare un gruppo cospicuo di vasi attici à figure rosse e di vasi protoitalioti di estremo interesse per le implicazioni d'ordine storico e cronologico che ne derivano.

Fra i vasi attici di notevole interesse è un *kantharos* dipinto dal «Pittore di Eretria» con la consueta eleganza disegnativa e raffigurante un gruppo di personaggi celebri della sagra troiana, contraddistinti uno per uno da precise didascalie (tav. LX). Vi si allineano Cassandra, Ettore, Paride, Apollo, Ecuba, Theanò, Priamo, Antenore e Agenore, con un chiaro riferimento al racconto omerico di Menelao (e Odisseo) venuti a Troia a chiedere la restituzione

36) TRENDALL, *The Red-figured Vases of Lucania, Campania and Sicily*, 1967, p. 3 ss.

di Elena e accolti ospitalmente da Antenore, saggio consigliere di Priamo e marito di Theanò, sorella di Ecuba[37].

Eccezionale è il complesso dei vasi protoitalioti recuperati e quasi tutti databili fra la fine del V e gl'inizi del IV secolo a.C., come ha potuto verificare il prof. Trendall, il quale vi ha riconosciuto un primo gruppo, attribuibile alla stessa mano di un ceramografo seguace del «Pittore di Sisifo» e contemporaneo col «Pittore della nascita di Dioniso», ed un secondo gruppo anch'esso influenzato dal «Pittore di Sisifo», ma vicino al «Pittore di Tarporley». Il primo gruppo comprende un grande cratere a volute con una movimentata scena della caccia al cinghiale calidonio sul lato principale ed una interessante, ma problematica rappresentazione sul lato secondario (tav. LXI)[38]; un'anfora di tipo panatenaico con la scena della vendetta di Bellerofonte nei confronti di Stenebea, precipitata a mare, fra Afrodite a sinistra, Poseidon e Tritone a destra (tav. LXII)[39]; altra anfora analoga con guerriero eroizzato[40]. Appartengono al secondo gruppo un'anfora dipinta con la scena dell'incontro di Oreste ed Elettra sulla tomba di Agamennone (tav. LXIII)[41] ed altri due vasi simili con raffigurazioni di atleti e di giovani donne fra efebi.

Eviterò naturalmente di dilungarmi in questa sede nella descrizione e nell'esame esegetico e stilistico di tutto il resto del materiale

37) HOM., *Il.*, III, 148, 203; VI, 297; VII, 347; XI, 223. Per il «Pittore di Eretria» cfr. J. D. BEAZLEY, *Attic Red-figured Vase-painters*, 1963, pp. 1247 ss.

38) La scena, per la presenza di una impalcatura, ha forse qualche connessione con il teatro — come ha ben osservato il Trendall — ed un riferimento ad Elena di Troia.

39) Cfr. TRENDALL-WEBSTER, *o.c.*, pp. 101 ss.

40) Il Trendall ha recentemente attribuito queste tre opere al «Pittore di Gravina», come si leggerà nel primo volume del suo lavoro sulla ceramica apula, in corso di stampa.

41) Cfr. TRENDALL-WEBSTER, *o.c.*, pp. 41 ss.

rinvenuto nella tomba di Gravina in argomento, della quale è in preparazione la pubblicazione dell'intero corredo.

Avviandomi alla conclusione di questo rapido excursus, non passerò sotto silenzio la recente scoperta a Canosa, nella zona detta «Piano S. Giovanni», di un tratto di strada selciata fiancheggiata da abitazioni di età romana con ambienti ornati di mosaici[42].

Infine a Taranto va segnalato il ritrovamento in via Cugini, presso l'Arsenale della Marina Militare, di un cospicuo gruppo di tombe del III secolo a.C., una delle quali con ricco corredo comprendente ceramica di Gnathia, uno specchio a disco bronzeo, due orecchini d'oro con protomi leonine di spiccata fattura tarantina ed un anello aureo con gemma ovale su cui è incisa una donna seminuda vista da tergo e in atto di versare l'acqua per il bagno da una *hydria*, soggetto di genere squisitamente ellenistico (tav. LXIV).

FELICE GINO LO PORTO

42) Cfr. LO PORTO, in *Atti XII Conv. Stud. Magn. Grecia*, 1972, pp. 373 ss.

IL DIBATTITO

F. SARTORI
C. SANTORO
E. LEPORE
F. SARTORI
A. STAZIO
M. NAPOLI
E. LANGLOTZ

Franco Sartori:

Quasi per effetto di un'orfica rinascita (*Orph. Fr.*, 6, 20, cfr. 224 Kern), dopo quattro anni di assenza riprendo la parola in questa Taranto industre, davanti a tanti amici, in un Convegno ricco di studiosi illustri e animato da vivace presenza di giovani numerosi, fausto indizio della validità di un'iniziativa dai frutti copiosi anche nel tempo a venire. Ancora una volta, come già in passato, resto stupito dell'importanza e della varietà del materiale archeologico che i colleghi soprintendenti riescono puntualmente a mostrarci ogni anno. Greci e Italici riacquistano palpito di vita stupendo nelle rassegne di Dinu Adamesteanu, Mario Napoli, Giuseppe Foti, Gino Felice Lo Porto, alle quali, sul medesimo piano documentale, va aggiunta la duplice relazione di Olga Elia e di Giovanni Pugliese Carratelli, le cui implicazioni per la storia politico-religiosa aprono una pagina nuova nella ricerca sull'Italia meridionale in età antica. Molte delle cose dette o viste potrebbero dare adito a feconda discussione, ma l'ora incalza e il nostro Convegno sta per chiudersi. Perciò, ripetendo la mia ammirazione per l'opera assidua di tutti questi benemeriti amici e dei loro collaboratori, penso di limitarmi a un punto solo; per il quale mi rifaccio a quanto Mario Napoli ha riferito sulle fortificazioni eleati che, in seguito a nuovi saggi di scavo, egli data ora alla prima metà del sec. V a.C., più precisamente verso il 480, anziché, come per il passato (*Atti VI Convegno*, p. 248; cfr. *Civiltà della Magna Grecia*, Roma, 1969, p. 152), alla seconda metà dello stesso secolo. Alla luce di questa nuova datazione un noto passo straboniano (VI, 1, 1, 252) richiede, se non erro, un ulteriore esame: vi si dice che la bontà delle leggi emanate da Parmenide e Zenone consentì a Elea di difendersi vittoriosamente da Lucani e Posidoniati, benché il

territorio della città fosse poco esteso e la sua popolazione fosse scarsa. Senza negare il fatto che una saggia legislazione ha certamente il suo peso nei momenti di pericolo esterno, mi chiedo se la fonte letteraria e il dato archeologico non vadano considerati insieme, come complementari, e non si possano interpretare quali riflessi diversi, ma congiunti, di un piano unico di difesa di Elea di fronte ai nemici, attuato appunto nella prima metà del secolo sia con riforme giuridiche sia con provvedimenti di edilizia militare. Se poi è da accettare la notizia di Diogene Laerzio (IX, 29) sull'acmé di Zenone verso gli anni 464-461, è da ammettere che la sua opera legislativa non sia da attribuire a un tempo troppo lontano da quella data del 480 che, con le oscillazioni consuete a casi di questo genere, il Napoli propone per la cinta fortificata di Elea. Ne viene una conseguenza non trascurabile: il passo straboniano spiegherebbe bene sia il tracciato generale delle mura eleati sia, in particolare, il fatto che esse giungessero sino al mare a sud della città, cioè là dove più facile sarebbe stato uno sbarco dei Posidoniati, nei quali dunque si dovrebbero vedere i nemici minaccianti dal mare che il Napoli, pur senza fare esplicitamente dei nomi, pone giustamente in rapporto con il tratto più meridionale di mura. È ovvio che la fortificazione stesa nel retroterra, sulle alture, doveva invece servire soprattutto a prevenire assalti di genti lucane. Si confermerebbe così l'ipotesi, da me altrove espressa (*Par. Pass.*, XXVIII, 1973, p. 142), che già all'inizio del secolo Posidonia avesse riconosciuto e paventato i pericoli che alla propria economia potevano derivare da Elea, città non agricola a causa della ristrettezza del territorio coltivabile, ma impegnata in una consistente produzione artigianale e nel contempo divenuta tramite di diffusione di merci di altri centri italioti fino alla lontana Massalia, a tutto scapito delle officine e del mercato di Posidonia.

Ciro Santoro:

Non possiamo non complimentarci col Soprintendente prof. F. G. Lo Porto per l'ampia e ricca relazione sui rinvenimenti archeologici di quest'ultimo anno. Poiché tra l'altro materiale, il Lo Porto ha presentato una epigrafe messapica (proveniente da Oria), colgo l'occasione per fare qualche

considerazione sul nuovo documento. Tralasciando di fare cenno alle circostanze di rinvenimento, all'epoca dello stesso ed alle risultanze di carattere archeologico relative alla suppellettile contenuta nella tomba ed alla cronologia che se ne può dedurre (argomento oggetto della relazione del Soprintendente) mi soffermerò sul valore linguistico del documento: qui, comunque, non posso esimermi dall'osservare che sulla base delle caratteristiche paleografiche, che abbiamo tutti visto chiaramente dalla bella diapositiva dell'epigrafe, la cronologia da assegnare è, secondo me, la fine del III sec. a.C. con gli inizi del II.

La nuova epigrafe consta di una formula onomastica monomembre: si tratta di un nome personale individuale maschile al nominativo: *lopeθes*. Classifico l'epigrafe con la sigla IM 9.119.

Il fatto che il nome compaia da solo, senza il gentilizio, mostra che l'individuo è di condizione servile. Il tipo strutturale del nuovo nome è ben noto in messapico: cfr. ad es. *trohanθes* (IM 7.119), *zarisθes* (IM 7.217), ambedue da Ceglie Messapico e simili[1]: un maschile in -*es*, -*ihi*, inquadrabile nel filone dei sostantivi con desidenza -*es, -ihi*, dei temi in -*a, -i̯a* (da ie. **ŏ*, **i̯ŏ*). Il personale *lopeθes* si è sviluppato secondo un processo dinamico di evoluzione del genere: *lop-et-i̯ŏ-s*> **lop-et-i̯a-s* > *lopeθes:* evoluzione tipica dei nomi in -*i̯ŏ* con base consonantica. Il passaggio *t > *θ* è dovuto all'intacco palatalizzante operato dalla semivocale li sulla consonante dentale precedente *t[2]. La palatalizzazione di

1) Le sigle sono quelle adottate da O. PARLANGÈLI, *Studi messapici*, Milano 1960, pp. 17-19: per tutti gli altri testi messapici rimando a questo lavoro. I testi successivi al 1960 (ormai più di cento) sono sparsi in numerosi contributi, che qui non cito per brevità (sono dovuti in massima parte a chi qui scrive). In ogni caso, il *corpus* delle nuove epigrafi messapiche è in stampa a mia cura per i tipi dell'Editore Congedo.

2) Il fenomeno della palatalizzazione messapica è stato oggetto di studio da parte di H. KRAHE, *Glotta* 17 (1929), p. 81 ss. L'epicentro di diffusione del fenomeno della palatalizzazione nelle lingue dell'Italia antica, sorto bi ambiente messapico e diffusosi, poi, altrove, è stato individuato da V. PISANI, *Archivio glottologico italiano* 39 (1954) p. 112 ss. Quanto al problema del passaggio di -*ŏ* in ă e, poi, in *e* si veda J. WHATMOUGH, *The Prae-Italic Dialects of Italy* II (Cambridge, Mass. l933),p. 600: qui scrive «... but -*i̯as* (from -*i̯os*...) became further -*i̯es* and the *i̯* was then assimilated to *a* preceding consonant». Tale posizione è in pratica seguita da tutti: però, si noti quanto ora scrive (nel vol. I della Miscellanea di Studi in Memoria di O. PARLANGÈLI, promossa dalla

**t* è espressa graficamente con θ o, come in altri casi occorre, con il digramma -*tθ:* si osservino forme del tipo *blaθes IM* 3.23: *Gnathia*), da **blat-i̯ŏ-s* con -*θ* genit. *blatθihi IM* 7.214: Ceglie Messapico), accanto alla grafia *blatθihi* (*IM* 13.11: Taranto, ma ovviamente il caduceo su cui il testo in questione è inciso proviene da una qualche località della Messapia, presumibilmente Valesio) ecc. con -*tθ*- da un nomin. *blatθe*[s] (*IM* 5.21, 17: Carovigno): palatalizzazione espressa, quindi, con -*tθ*- e non con -*θ* in qualche caso, poi assistiamo alla conservazione di *-*t*-, come in *ziletes* (*IM* 15.114: Lecce) di contro ad una grafia **zileθes* oppure **ziletθes* come ci si sarebbe aspettati, secondo i 'normali' parametri di sviluppo: la palatalizzazione di *-*t*- per effetto della semivocale **i̯*, almeno graficamente, non è indicata.

Ritornando al nuovo nome messapico, sulla scorta dell'analisi **lop-et-i̯ŏ*- > si ottiene una base *lop*- con *ō* che come è noto ha in messapico il valore di *u*: quindi *lup*-; in latino, di fronte ad un messapico *lopeθes* si sarebbe dovuto avere un **Lupetius* o un **Lupitius* come da un *blatθes* visto corrisponde in latino *Blattius* (in greco Βλάτιος). Dall'analisi proposta, risulta una base *lop*- *lup* /, di fatto già attestata in Messapia: un «grundelement» *lup*- (per dirla col Krahe) è stato, appunto, riconosciuto dal Maestro tedesco nel toponimo Salentino Λουπίαι (STRAB., VI, 281) *Lupiae* (Mela II, 66) (cioè, Lecce attuale); cfr. anche l'antroponimo *Luppius*, attestato al genit.: *Ap. Luppi* (*CIL* III, 10679: in Pannonia), cfr. ancora il nome di un re dei Peoni (nel IV sec. a.C.) attestato nell'acc. Πϱὸς Λυππεΐον *IG* II, 1, add. 66 b, Z. 2), Λυκπειο e Λυκκειου sulle monete.

l'Università di Bari (a cura di V. PISANI e mio: Editore Congedo di Galatina, 1976) R. GUSMANI, *Note messapiche*, p. 136, ove afferma che il passaggio *ŏ* > *ă* > *e* non è sostenibile: mentre, è invece più realistico pensare che l'effetto palatalizzante di **i̯* si sia fatto sentire su **ŏ* prima del passaggio di questo ad *a*, come è tendenza generale del messapico: slavo *jo* passato a *je* sarebbe, secondo il GUSMANI, un cogente parallelismo di sviluppo; in ogni caso il passaggio di **ŏ* in *e* nei temi messapici in -*i̯ŏ* non è da vedere in rapporto al solo **i̯*, ma ad una consonante palatalizzata: il paleoslavo *srŭdĭce* (da *-*ŏm*) sarebbe, sotto tale profilo, illuminante: però, lo stesso GUSMANI osserva (p. 137) che in tale lingua si ha mutamento di timbro vocalico anche dopo semplice **i̯*.

Il confronto fra Λυοπίαι / *Lupiae*, *Luppius*, ecc. è dovuto al Krahe[3]: e si tratta, indubbiamente, di un confronto seducente: resta, però, sempre il dubbio che tra base degli antroponimi considerati e quella del toponimo possa esservi soltanto una mera casuale omofonia: e parimenti, il dubbio rimane circa i rapporti tra questi nomi ed il nostro *lopeθes*.

Si è, or ora, detto che a messapico *lopeθes* dovrebbe corrispondere in latino un **Lupitius* o un **Lupetius*, non attestati come tali: però, a mio parere, un confronto valido possiamo porre tra *lopeθes* e nomi attestati altrimenti nelle fonti classiche: si notino i nomi *Lupitia* (*Rav.*, IV, 35), *Lupatia* (*Tab. Peut.*), *Sublupatia* (*It. Ant.*), nome quest'ultimo da analizzare in *Sub-lupatia*; e sono, questi, come Loro ben sanno, nomi di località riferibili alle Murge pugliesi. La vicinanza fonetica e l'analogia di struttura fra tali forme e messapico *lopeθes* (da **lop-et-i̯ŏ-s* e con *lop-/lup/*) è evidente; cfr. ancora l'antroponimo *Lupatius* (CIL VI, 499l; *Betriacum*), verosimilmente da accostare agli altri nomi visti.

Pur con le precauzioni ed i dubbi sopra manifestati, è, a mio parere, giustificato porre una base *lup-* produttiva in antroponimi e toponimi attestati sulle opposte sponde adriatiche; questo quanto a *Lupiae*/Λυοπίαι, *Luppius*, Λυππειον specie giustificato ritengo, poi, il confronto fra il nuovo messapico *lopeθes* ed il toponimo *Lupitia*, *Sublupatia*. Data la vicinanza fonetica e l'analogia di struttura intercorrente, è evidente ora che questi toponimi affondano le radici della loro genesi nello strato linguistico iapigio messapico, ancorché attestati in documenti molto tardi. Ed un'ultima osservazione: la base *lup-* anche se attestata in nomi inquadrabili entro la matrice linguistica dell'*ethnos* cosiddetto iapigio-messapico, potrebbe. anche essere ascrivibile al sostrato precedente della nostra regione: il messapico, in alcuni casi può essere considerato un 'serbatoio' di elementi lessicali preindeuropei[4].

3) *Lexikon altillyrischer Personennamen*, Heidelberg 1929, p. 69, s.v. *Luppius* e *Lykkeios*.

4) Cfr. G. ALESSIO, in *Archivio storico pugliese* 2 (1949),pp. 33-34; C. SANTORO, in *Studi linguistici salentini* 4 (1971), pp. 39-42, Al sostrato preindeuropeo è ricondotta la base *lup-* di *Lupiae* da G. ALESSIO, cit., p. 5 ss.; ID., «*Atti e memorie del VII Congresso internazionale di scienze onomastiche*», vol. I - Toponomastica. - Parte 1[a], Firenze 1962, pp. 103-104; ID., *Fortune della grecità linguistica in Sicilia*. I. *Il sostrato*

Ed a questo punto non, mi resta che ringraziare voi per la cortese attenzione posta al commento fatto al nuovo nome messapico e, specialmente, ringrazio il Presidente che mi ha concesso la parola pure in quest'ultimo Convegno

Palermo 1970, p. 76. L'ALESSIO tratta della base anche in *Le lingue indoeuropee in ambiente Mediterraneo*, Bari s.d. (ma 1955). p. 538. L'ALESSIO mette in relazione *lup-* di *Lupiae* con - λυβ - di Ἀλύβας -αντος; Ἀλίβας -αντος; etr. lat. *Lubentino Libentīna*; ἀ-λίβας, νεκρός con allusione alle "acque morte" dello Stige: il nome *Lupiae* sarebbe, pertanto, in relazione alla zona paludosa, ancora esistente tra Lecce ed il mare. A sua volta, G. DEVOTO, *Scritti minori* II, Firenze 1967, pp. 321-322 in *lup-* di *Lupatia, Sublupatia* ha visto indeuropeo *lup-* con valore di 'sgusciare', 'scorticare', con riferimento, forse (come Egli osserva) alle rocce affioranti nella zona in «contrasto con la terra normale»: la zona interessata è quella rocciosa delle Murge, se (come credo) la base di *lopeθes* e quella dei toponimi visti è la stessa, sarebbe più credibile vedere in essa un valore geomorfologico originario riferito alle asperità del suolo.

Ettore Lepore:

L'amico Sartori mi ha fornito uno spunto a qualcosa che avevo già pensato, quando M. Napoli stamattina ha esposto i suoi dati. Sono perfettamente d'accordo col suo punto di vista che, lui ricorderà, avevo anche in parte adombrato nell'articolo sull'eredità di Sibari ed Elea.

Adesso mi pare che la situazione cominci a diventare più chiara sulla dialettica Poseidonia-Velia.

M. Napoli ha parlato anche di questa ristrutturazione dell'area sacra e di una potenza crescente di Poseidonia nella prima metà del V, cioè quest'altro dato ci fornisce l'antefatto della strutturazione parmenideo-eleate di Velia e crea la dialettica tra le due città. Dobbiamo ricordare che gli anni tra il 480 e il 470 sono per Poseidonia molto importanti anche dal punto di vista numismatico; la fine della monetazione incusa e l'inizio della monetazione a doppio rilievo, che nella datazione Kraay mi pare sia del 470, ma che alcuni di noi dubitano debba scendere così bassa e sospettano invece si debba rialzare, ci porterebbe proprio agli inizi del 'boom' che naturalmente si traduce in una economia antica, in gran parte 'sostantiva', in una monetazione con valore politico, militare etc. Vediamo

nascere immediatamente alle spalle della ristrutturazione architettonica questa monetazione a doppio rilievo. Non dimentichiamo fra l'altro che c'è un'oscillazione di piedi in questa monetazione a doppio rilievo, perché per pochi anni il piede sembra voler seguire l'esempio eleate e poi riprende il piede sibarita.

Mi pare che Sartori si avvicini a quello che sostenevo, cioè la lotta di Velia è contro Poseidonia, ancora fiorente, e i Lucani, non contro Poseidonia lucana, e ciò è adombrato alla fine del passo di Strabone (VI, 1,3 C 254), a cui alludeva il Sartori, perché quando si dice che i Lucani hanno preso Poseidonia si dice che assoggettarono in guerra i Poseidoniati «kai oi symmachoi», usando quasi cioè la stessa formula del decreto d'Olimpia, e ricalcando in piccolo l'impero sibarita con un «Poseidoniatai kai oi symmachoi».

Il secondo atto di tutto questo comincia con quel IV sec. dove le statistiche monetali di M. Napoli presentano un vuoto di potenza da parte di Poseidonia e invece una presenza di Velia.

E vorrei ricordare come Elea cominci forse già da questo momento a fornire un parallelo della sua posizione rispetto a Neapolis. Pensiamo alla funzione di espansione tecnico-economica di Neapolis verso le popolazioni sannitiche, soprattutto con l'insegnamento della tecnica di coniazione e la creazione delle serie dei Campani, di Nola, ecc. che imprestano a questi popoli senza monete per la prima volta la moneta. Ricordiamo come Neapolis sia l'isola greca non sannitizzata se non dal fenomeno del sinecismo, ma con una perfetta continuità di tradizione ellenica.

Orbene, nella zona più meridionale Velia ricalca questo tipo parallelo: continuazione di una tradizione greca e nello *hinterland*, ormai lucanizzato, impatto della superiore economia monetaria di Velia. Solo che queste popolazioni dell'interno non sono così pronte come quelle più a Nord a recepire il mezzo tecnico e quindi è il numerario metallico coniato da Elea stessa che circola tra queste popolazioni.

Franco Sartori:

Non avrei ripreso la parola se non me ne avesse fornito occasione il collega e amico Lepore. Sono lieto che egli si sia dichiarato sostanzialmente d'accordo con me, come io lo sono con lui. Certo, sulla linea che egli ci ha ora indicata il discorso potrebbe allargarsi a tematiche trascendenti il conflitto economico fra Posidonia ed Elea. Un esempio può bastare. Tutti sappiamo che per lungo tempo ha dominato e tuttora domina in parte negli studi di storia greca l'opinione che, travolta Sibari — secondo la tradizione — sotto le argille del Crati (donde, pur sempre meglio precisandosi l'area della sua estensione per effetto di scavi talvolta coronati anche da significative scoperte, la celebre città non è ancora venuta alla luce con quella prepotenza di documenti che s'addirebbe alla sua fama), Crotone ne abbia raccolto piena l'eredità politica nel senso di un'egemonia largamente diffusa in Magna Grecia. Ma bisogna pur dire che forse si è un po' esagerato sul cosiddetto impero crotoniate. Indubbiamente Crotone (e dobbiamo qui compiacerci con Foti per il suo vigile sforzo di ricerca nell'area urbana e per i primi risultati conseguiti) poté appropriarsi della parte maggiore dello stato sibaritico e anche, entro certi limiti, investirsi di molte fra le funzioni fino ad allora esercitate da Sibari nel complesso intreccio di rapporti fra i centri italioti; ma non mancarono altre città che videro nel crollo di Sibari l'occasione di un loro ingrandimento territoriale e di un acquisto di prestigio politico. Fra queste città, proprio per la reazione difensiva eleate all'inizio del sec. V a.C., cui ho accennato nel precedente intervento, credo sia da collocare Posidonia. E così ancora più chiara diventa, a mio avviso, la condotta .di Elea: posta di fronte a un duplice pericolo greco, rappresentato dalle mire espansionistiche di Crotone e da quelle di Posidonia, e conscia di un terso pericolo, costituito dal risveglio dei popoli dell'interno, anch'essi forse sollecitati dalla caduta di Sibari a moti di autonoma affermazione rispetto ai Greci. Elea dovette cingersi di difese potenti e riformare la propria struttura costituzionale nel legittimo intento di salvaguardare la sua indipendenza di piccolo e florido stato da tentativi d'imperialistica sopraffazione da parte di stati potenti e tribù non meno minacciose. Di vicende come questa è piena la storia di ogni tempo, anche del nostro; ma ciò dimostra pure che, al di là

di un recupero di tante splendide testimonianze di un lontano passato di per sé sufficiente a giustificare gli annuali incontri in questa Taranto mirabilmente ospitale, le relazioni e i dibattiti che qui si svolgono nulla hanno di sterile accademia, bensì consentono a noi tutti di rivivere nell'indagine sul tempo antico situazioni storiche incessantemente presentate alla nostra coscienza dall'età irrequieta in cui il destino ci ha posti, fra problemi di libertà politica e di contrasto sociale che non furono ignoti a quei remoti abitatori, greci e italici, di questa terra mediterranea dove integre permangono le radici del nostro essere civile.

Attilio Stazio:

In questo Convegno la numismatica è stata spesso chiamata ad offrire il suo contributo, soprattutto in queste ultime sedute dedicate alle rassegne dei soprintendenti, e ciò induce anche me a fare un breve intervento. Non riprenderò tutti gli spunti, ma mi soffermerò su uno soltanto, quello offerto da Mario Napoli, a proposito della circolazione monetaria a Paestum e a Velia. Esso riprende e integra quanto già osservato nel Convegno dello scorso anno e in altre occasioni: nella seconda metà del IV sec. a.C. la circolazione monetaria a Paestum appare costituita quasi esclusivamente da moneta di Velia (90%), per cui è stata avanzata l'ipotesi che detta moneta fosse stata assunta come circolante dai Lucani, in assenza di emissioni proprie; anche a Velia, d'altra parte, la quasi totalità del circolante risulta, costituita da monete della città (96,5%), il che ha sorpreso M. Napoli, che si sarebbe aspettato, in un centro commercialmente così attivo, di trovare una consistente percentuale di monete provenienti dalle aree con cui esso era in relazione.

La circostanza può destare sorpresa se si confronta con i dati offerti dai tesoretti monetali, costituiti spesso da monete di varie città dell'area italiota; bisogna tuttavia considerare che i tesoretti rappresentano un fenomeno di natura diversa, in quanto sono una forma di tesaurizzamento, in cui le monete sono scelte per il loro valore intrinseco, per la possibilità di costituire un accumulo di ricchezza, e non sono, pertanto, prova di una normale circolazione nella zona. Ciò non toglie che per una città dalla

importanza commerciale notevolissima, quale fu Velia grazie soprattutto al suo porto, la scarsezza di monete straniere nella sua circolazione sia motivo di qualche stupore, anche se per un giudizio equilibrato sulla questione bisognerebbe conoscere con esattezza tutto il materiale e soprattutto le circostanze e i contesti in cui esso è stato rinvenuto.

Del resto, una situazione analoga si riscontra in quelle altre città della Magna Grecia in cui un'indagine di questo tipo è stata iniziata: mi riferisco soprattutto alle città di Heraclea e di Metaponto, i cui reperti monetali sono noti, in parte già editi e per il resto in corso di edizione. Anche in questi casi, infatti, la quasi totalità delle monete rinvenute nell'area di ciascuna città è costituita da monete della città stessa.

Per quanto riguarda Paestum, rinvio a quanto ho scritto a proposito sulla sua circolazione monetaria nel corso del Convegno tenuto a Napoli nel 1971. Qui voglio solo ricordare, ricollegandomi a quanto Lepore pocanzi diceva a proposito del rapporto con Neapolis, che a Paestum, al secondo posto dopo le monete di Velia si trovano proprio, anche se notevolmente distanziate, quelle di Neapolis. A mio parere, Paestum era, in quell'epoca, un grosso centro di mercato agricolo di tutta la zona, e ciò spiega la varietà di monete rinvenute nella sua area.

Mario Napoli:

Si tratta solo di una maggiore puntualizzazione. Sulle 2134 monete greche di Velia 2063 appartengono a Velia stessa e son tutte bronzee, eccetto 3 monete d'argento. Le 71 di altre città costituiscono il 3,5%, ed è questa carenza che mi stupiva più che l'abbondanza delle altre. Forse non ho dato la provenienza delle monete non veline: 5 di Poseidonia, 12 di Paestum, 9 di Neapolis, 5 di Siracusa, 4 di Reggio, 3 di Marsiglia, 3 bruzie, poi 1 per ogni città, Crotone etc. fino a raggiungere la cifra detta prima.

Sono molto contento di questa partecipazione di storici e numismatici a commento delle mie notizie, soprattutto perché determinatamente avevo seiezionato tra le notizie da dare proprio quelle che avessero più pregnanza storica, come del resto ormai l'indagine su Velia non si sta estendendo

più in larghezza, ma si sta concentrando, proprio per dare sempre di più a questa nostra scienza dell'archeologia la funzione di ancella della storia.

Ernst Langlotz:

Permettete una parola di ringraziamento da parte di tutti i Convegnisti esteri che sono venuti in questi giorni a Taranto. Per me è un vero dovere ringraziare per tutto quello che noi abbiamo ricevuto a Taranto.

Ringrazio soprattutto il Comitato anche per il tema che è stato discusso in questi giorni, difficile e un po' lontano dal nostro pensiero moderno, ma, come io credo, importante, anche se non è possibile arrivare ad una soluzione precisa nel senso del '900 — un prudente francese ha dato un'altra soluzione: «Contentons nous de faire réfléchir, n'essayons-pas à convaincre» — e questo pensare su problemi religiosi, umani, umanistici della nostra tradizione più antica mi pare molto importante.

Siamo molto grati ai Soprintendenti che sono stati tanto liberali da mostrare tutto il materiale trovato nell'anno passato.

Voglio ringraziare anche tutti coloro, Comitato Organizzatore e Comune di Taranto, che hanno reso possibile, in questa difficile situazione dell'Europa, di riunirsi a Taranto e trascorrere questi giorni veramente fruttuosi e altrettanto gradevoli.

Voglio ringraziare anche la Signora Stazio che ha aiutato sempre in modo così gentile e senza le sue cure certo tutto non sarebbe stato così felice.

LA CRONACA

COMITATO D'ONORE

On. Ministro della Pubblica Istruzione
On. Ministro del Turismo e dello Spettacolo
On. Ministro del Tesoro
On. Ministro per i Beni culturali
On. Ministro per la Ricerca scientifica
Arcivescovo di Taranto
Prefetto di Taranto
Comandante in capo del Dipartimento Marina militare dello Jonio e del Canale d'Otranto
Sindaco di Taranto
Presidente dell'Amministrazione provinciale di Taranto
Presidente della Camera di Commercio, Industria e Agricoltura di Taranto
Presidente del Consiglio regionale di Puglia
Presidente della Giunta regionale di Puglia
Assessore regionale al Turismo e Spettacolo
Assessore regionale alla Pubblica Istruzione
Rettori delle Università di Bari, Lecce, Napoli, Salerno
Presidi delle Facoltà di Lettere delle Università di Bari, Lecce, Napoli, Salerno
Direttore Generale dell'Istruzione Superiore
Direttore Generale per il Turismo
Provveditore agli Studi di Taranto
Presidenti degli Enti per il Turismo delle province di Napoli, Avellino, Benevento, Caserta, Salerno, Potenza, Matera, Reggio Calabria, Cosenza, Catanzaro, Foggia, Bari, Brindisi, Lecce, Taranto
Prof. Guglielmo de Angelis. d'Ossat

COMITATO ORGANIZZATORE

Pietro Romanelli, *presidente*; Giovanni Pugliese Carratelli, *vice presidente*; Dinu Adamesteanu, Carlo Belli, Alfonso de Franciscis, Giuseppe Foti, Marcello Gigante, Giuseppe Leone, Ettore Lepore, Gino Felice Lo Porto, Eugenio Manni, Mario Napoli, Attilio Stazio, Georges Vallet, Paola Zancani Montuoro; Rosaria Stazio Pulinas, *segretaria*.

domenica 6 ottobre

La cerimonia ufficiale d'apertura ha inizio alle ore 17,30 nell'auditorium «Tarentum». Presiede, in rappresentanza del Governo, l'on. sen. Giulio Orlando.

Prende per primo la parola il presidente dell'E.P.T. di Taranto, Giuseppe Leone:

A nome dell'Ente provinciale del Turismo, che ho l'onore di presiedere, sono lieto di porgere un cordiale benvenuto ai partecipanti al XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Tanto più affettuoso e grato è il nostro benvenuto, quanto più consideriamo che, nonostante il momento di crisi economica, la sensibile lievitazione dei costi nel settore ricettivo e le conseguenti limitazioni nel programma della manifestazione, il numero dei partecipanti è pari, quasi direi superiore, a quello degli anni precedenti. Segno questo che i Convegni di studio sulla Magna Grecia rispondono ad una profonda, sentita esigenza dello spirito, che nessuna materiale difficoltà riesce a scalfire e ad annullare. Grazie, quindi, per questa fedeltà; grazie al Comitato promotore e agli illustri studiosi che, nonostante la concomitanza di altre manifestazioni internazionali, hanno preferito tornare a Taranto per questo tradizionale incontro. Un deferente saluto e un cordiale ringraziamento mi sia consentito rivolgere all'illustre rappresentante del Governo centrale, sen. Giulio Orlando, che con la partecipazione a questa cerimonia testimonia l'importanza che, nel campo culturale e scientifico nazionale, questo Convegno assume e riveste. Un grazie di cuore al rappresentante del Governo regionale; al Sindaco, al presidente dell'Amministrazione provinciale, al presidente

della Camera di Commercio, per il conforto ed il sostegno continuamente dati per la realizzazione di questa nostra manifestazione. Alla direzione dello Stabilimento Italsider, che si dimostra sensibile ai problemi della nostra comunità, a tutti gli Enti, Società, Associazioni, Sodalizi, che hanno consentito la partecipazione di 80 borsisti, provenienti da ogni parte del mondo. Un grazie particolare, infine, ai giovani. Ai giovani, che sono venuti, come sempre, entusiasti e numerosi a testimoniare l'amore per l'arte e la cultura e l'attaccamento ai valori più nobili della vita. A loro, che rappresentano per l'avvenire una sicura garanzia di continuità, e a tutti gli altri illustri ospiti, dalla nostra città l'augurio di un proficuo lavoro.

Porge il saluto della città il sindaco prof. Franco Lorusso:

Anch'io, Signori, porgo il più caloroso benvenuto a Taranto a tutti i partecipanti a questo XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, a nome personale e dell'Amministrazione comunale, e anche il saluto al rappresentante del Governo, on. sen. Giulio Orlando, e a tutte le autorità presenti.

Col vostro permesso, gentilissime Signore e Signori, vorrei profittare del minuto a mia disposizione per una brevissima, telegrafica chiacchierata col presidente del Convegno, il caro ed amabile prof. Pugliese Carratelli, e attraverso lui, con il Comitato promotore. Io vorrei ricordare che, qualche anno fa, si concluse il mio ciclo di presenze ai Convegni in qualità di presidente dell'Ente del Turismo, ora affidato alle cure del giovane amico Giuseppe Leone, e quest'anno si conclude anche il ciclo di presenze come Sindaco, perché il tempo passa, la democrazia ha le sue regole e il mio mandato scadrà molto tempo prima della prossima edizione del Convegno. Siamo, quindi, di fronte a un congedo, almeno formale, ed in questa occasione voglio dirvi che io sono veramente felice di questa esperienza fatta con voi; se qualcosa ho fatto personalmente per la migliore riuscita dei Convegni, questo è motivo per me di grande soddisfazione. Infine, la vostra conoscenza e — ho la fortuna di poter dire — la vostra amicizia sono state per me motivo di arricchimento,

se non culturale, certamente spirituale e di ciò vi sono, e vi sarò sempre, grato. Questo è quello che volevo dire e credo di poter anche aggiungere che questi pensieri, anche se semplici e brevi, possono anche essere considerati, in senso più vasto, quello che è il modo di vedere della città di Taranto, nei confronti di tutto il Convegno e di tutti i Convegnisti.

Segue il presidente dell'Amministrazione provinciale ionica prof. Paolo Tarantino:

Eccellenze, autorità, Signore e Signori, nel segno di una tradizione, che sembra ripetere di edizione in edizione i più lusinghieri successi e rinnovare una iniziativa che il tempo non riesce a intaccare nella sua originalità, si apre questa XIV edizione dei Convegni di Studio sulla Magna Grecia, dedicata all'esame di un tema, il cui fascino misterico è rimasto pressoché intatto nei secoli, quell'orfismo come problematica essenzialmente religiosa e filosofica, ma con notevoli implicazioni politiche e sociali, del quale ben poco, fino ad oggi, ci è dato di sapere. A tale tradizione non sfugge il rituale saluto del rappresentante dell'Amministrazione provinciale jonica, che ai consueti partecipanti e ai nuovi adepti, soprattutto ai giovani, rinnova il suo beneaugurale saluto.

Ma non è solo il consueto saluto di circostanza, perché di una cosa vorrei che ognuno di voi fosse certo, che cioè gli amministratori della città e della provincia di Taranto non guardano a questo Convegno, che oggi si apre, come ad una comoda digressione, ad una parentesi puramente concettuale, che valga, seppure per qualche giorno, a distrarre la pubblica opinione dai problemi economici e sociali, che scoppiano da tutte le parti e rendono drammatiche queste prime giornate d'autunno. Al contrario, noi crediamo fermamente nel concorso e nella collaborazione che dal mondo della cultura può venire alla società tutta proprio nei momenti di maggiore crisi, quando il richiamo ai valori più veri, più genuini, più autentici, rende tollerabili certi sacrifici ed è di sprone alla ricerca di modi nuovi di gestione della cosa pubblica. In questo momento

il nostro paese chiede a tutte le forze più vive di essere portato fuori indenne dalle attuali difficoltà, ma soprattutto chiede profonde modifiche delle più importanti istituzioni economiche e sociali e chiede un concorso responsabile, non solo delle forze sociali ed imprenditoriali, ma anche di quelle culturali, perché la nuova realtà italiana, che tutti siamo chiamati a determinare, sia comparabile con quella dei paesi con i quali ogni giorno dobbiamo misurarci e possa essere gestita in modo veramente nuovo. È questo un richiamo che ritengo doveroso e che non richiede necessariamente confusione di ruoli e di posizioni con altre forze economiche e sindacali, ma piuttosto tende a sottolineare la funzione primaria che il mondo della cultura e della scienza può svolgere in concorso con le altre componenti, per consentire alla nostra nazione di uscire dalle secche dell'attuale crisi.

E non senza aver prima rivolto un particolare saluto e ringraziamento all'autorevole rappresentante del Governo, sen. Giulio Orlando, per aver voluto presenziare ai lavori di apertura del Convegno e per la cura costante che riserva ai problemi di tutta la comunità ionica, mi si consenta ancora un'ultima nota di apprezzamento e un auspicio. L'apprezzamento è per l'Ente provinciale del Turismo che assicura una continuità davvero inusitata e straordinaria a questi Convegni, senza che venga meno il loro alto livello scientifico. L'auspicio è che ancora una volta questa assise di studi possa rappresentare un utile e valido motivo di ripensamento, di riflessione e di approfondimento della nostra civiltà magno-greca e costituire, insieme, un elemento propulsivo e vitalizzante della vita culturale e civile della nostra città e del nostro paese.

In rappresentanza del Governo prende la parola l'on. sen. Giulio Orlando :

Gentili Signore, Signori, autorità,
vorrei esprimere anzitutto un saluto a coloro i quali, dalle più lontane parti del mondo, richiamati dalla loro milizia di studiosi, sono intervenuti e partecipano a questo Convegno insieme con gli studiosi italiani e, rilevando quanto molto opportunamente detto dal presidente dell'Ente per

il Turismo, anche un saluto particolare a quei giovani, i quali incrementano, con la loro presenza e con la loro partecipazione, questa difficile milizia nell'ambito di un settore così importante, ma così apparentemente lontano dalla febbre di una società industriale, che è il settore degli studi e della ricerca, così come si è manifestata in occasione di questi 14 Convegni e come si apre oggi all'insegna del tema prescelto, l'Orfismo nella Magna Grecia.

Accanto a questo saluto vorrei anche esprimere, associandomi alle belle parole che sono state qui dette dal presidente dell'Amministrazione provinciale, un particolare compiacimento ai promotori e agli organizzatori di questa edizione, le cui difficoltà abbiamo rilevato dalle parole del presidente dell'Ente provinciale per il Turismo, difficoltà che sono state superate grazie alla passione con la quale gli enti cittadini e le organizzazioni, che hanno partecipato e che hanno promosso questo Convegno, hanno dato misura del loro impegno e del loro sostegno.

E a questo vorrei aggiungere anche una nota particolare di umana partecipazione delle cosiddette autorità, le quali, in una circostanza come questa, non credo che abbiano dato un consenso e una partecipazione assolutamente formale e rituale, quanto abbiano dato invece la misura del loro sostegno e della loro partecipazione proprio perché sentono, nella ricognizione lontana delle visioni e delle correnti del pensiero mediterraneo legate intrinsecamente a questa terra, anche la riscoperta delle loro antiche origini attraverso la riscoperta di questi antichi filoni del pensiero magno-greco. Ne è testimonianza proprio il modo con cui il Sindaco ha preso un temporaneo congedo e una temporanea distanza dalle partecipazioni future a questo Convegno, perché io sono convinto che al di là di quelli che possono essere gli incarichi contingenti che tutti noi abbiamo assegnati, in gran parte. anche dalla sorte non mancherà, come persone, tutto lo slancio e tutta la partecipazione necessaria perché vivano e continuino queste cose, che sono tanta parte della nostra stessa personalità, anche se una ricognizione introspettiva e psicologica di noi stessi diventa sempre nel futuro più difficile.

È una delle ragioni per cui noi vogliamo e sosteniamo questi Convegni e li sosteniamo in nome della ricognizione dell'autonomia delle culture così importante in un momento nel quale la società cosiddetta industrialmente

avanzata e massificata tende a restringere quella sfera di azione della persona e tende a interrompere i suoi legami con il passato. La seconda ragione deriva dal fatto che noi siamo figli di una civiltà e per quanti sforzi noi possiamo fare e per quante contingenze tendano a interrompere la nostra appartenenza a questo nostro filone di civiltà, essa erompe — *naturam expellas furca, tamen usque recurret* è proprio il caso di dire una frase di questo genere, a rappresentare il nostro intimo collegamento con questo antico filone di civiltà — e quindi le istituzioni locali, anche quelle più elevate gerarchicamente, cioè lo Stato e la Regione, specialmente quest'ultima, non possono ignorare gli sforzi che vengono fatti attraverso queste ricognizioni verso l'affermazione del pluralismo e quindi dell'autonomia delle culture. È un problema del quale molti studiosi si sono interessati, alcuni dei quali sono qui presenti — mi riferisco al carissimo amico don Fonseca — problema che abbiamo spesso dibattuto, perché viva, in un contesto vivo e reale, non soltanto lo studio e l'indagine lontana, ma anche la proiezione nel presente nella vita di ogni giorno.

È questo l'insegnamento che viene in generale dall'approfondimento e dallo studio dei temi relativi a questi Convegni. Io debbo anche aggiungere che la classe politica, che è stata chiamata in causa dal presidente dell'Amministrazione provinciale, sente, proprio nei momenti difficili, questa necessità di fare appello a tutte le forze vive, comprese quelle della cultura. E qui bisogna anche dire che non bisogna intendere la cultura come gli economisti intendono la funzione dell'agricoltura e del commercio con l'estero; che sono chiamati in causa nei momenti di difficoltà congiunturali, ma che escono fuori da un quadro di programmazione viva in cui sia assegnato lo spazio necessario per una feconda, viva e autonoma partecipazione. Ecco, quindi, la ragione per cui noi diciamo che questo modo di aprirsi deve essere un modo permanente, che dia all'attività politica una funzione meno legata agli affanni e alle difficoltà di ogni giorno e nello stesso tempo dia ad essa un respiro in cui anche l'anima antica sopravviva, sia presente, animi ed ispiri le azioni e i comportamenti dell'oggi. Noi abbiamo superato, mi pare, quella vecchia preclusione che ci ha portato a fare atti non molto in armonia con le tendenze del nostro spirito pubblico in nome di una aristocrazia della cultura

che credo sia male intesa in un momento in cui invece noi abbiamo bisogno che essa si diffonda e non sia presa come elemento di distinzione, come spirito ed effetto di una certa promozione di classe rispetto ad altra classe. Noi non siamo per la cultura di classe; siamo per la cultura diffusa, siamo perché ogni strato abbia in sé la possibilità di ricezione degli impulsi che vengono dagli studiosi di qualunque direzione e di qualunque materia, sia scientifica, sia umana.

Ecco la ragione per la quale certe forme rituali e misteriche noi le possiamo considerare sotto l'aspetto storico ed anche fenomenologico, ma certamente non le possiamo considerare in un mondo in cui, come in quello politico, la misteriologia deve essere assolutamente bandita anche se ha trovato molto ricetto e, molte volte, se si percorrono le trame di antiche vicissitudini, si potrà forse scoprire, nelle presenti vicissitudini, quanto certa misteriologia e certo linguaggio iniziatico provochino questo stacco tra il cosiddetto paese reale e il paese legale. Non vogliamo fare delle trasposizioni o dei voli troppo pindarici, cercando di collegare tempi molto lontani a tempi in cui noi siamo chiamati a vivere; ma certo lo spirito umano ha una sua continuità di fondo e subisce dei condizionamenti ai quali può reagire anche in tempi diversi negli stessi modi e con le stesse forme.

Ecco gli insegnamenti vivi che ci possono derivare nell'esame di questo mondo eterogeneo, credo, come lo hanno definito molti di loro studiosi, di questo grande filone filosofico-religioso, su cui il Convegno è chiamato a rivolgere non solo la sua attenzione, ma il suo approfondimento.

Pur essendo io un modesto uditore e assolutamente lontano dalla problematica tecnica di questi problemi, però posso dire che è un movimento che ha provocato una serie di altri movimenti, e mi par di rilevare dal titolo di una relazione una partenza che arriva sino agli approdi del platonismo e Dio sa quanto nel nostro patrimonio culturale questo filone abbia una sua dimensione di fondo così viva e così pregna di significato non soltanto sotto l'aspetto umanistico e di ritrovamento e riscoperta di valori, ma anche sotto l'aspetto più spiccatamente politico. Ed uscendo fuori, vorrei dire, dalla stessa schematica che mi pare di aver colto in un altro titolo, cioè di differenziazione tra politica e mistica nel senso

ateniese di rapporto dialettico tra spirito apollineo e spirito dionisiaco, mi pare di poter dire che al centro di questa tendenza che oggi viene sottoposta al vostro critico e approfondito esame, ci sia lo spazio immenso del tormento e dell'amarezza dell'uomo che ha costruito questo grande monumento culturale che è la tragedia greca, così viva anche ai nostri giorni nell'animo di chi fa e crede che la politica debba essere un'arte nobile, sempre più nobile, sempre più ricca, così come ci è stata efficacemente rappresentata proprio nelle pagine più belle di Platone, in quel bel dialogo, il «Gorgia», in cui noi abbiamo la contrapposizione di due metodologie, quella socratica e quella empiristica e più legata all'affare, cosiddetta, che è espressa dalle parole di Callicle. Avere in mente queste cose e ricordarle nell'esercizio quotidiano delle decisioni che bisogna prendere ogni giorno, nonostante il bagaglio antico di questi ricordi e il risveglio che essi hanno nel momento in cui essi vengono posti all'attenzione eletta di un così eletto numero di studiosi, io credo di poter dire che essi devono ispirare l'azione non soltanto nei momenti difficili, ma costantemente, perché è attraverso i comportamenti, cioè attraverso l'esercizio delle volontà più che attraverso le considerazioni razionali, che noi riusciamo a stabilire i collegamenti necessari e reali per poter essere non soltanto dei buoni professionisti o dei buoni lavoratori, ma anche e soprattutto dei buoni cittadini.

È in questo spirito che io, in nome del Governo, dichiaro aperti i lavori del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia a cui auguro il più vivo successo.

Prende infine la parola il prof. Giovanni Pugliese. Carratelli, vice presidente del Comitato organizzatore del Convegno:

In questo nostro incontro che per la quattordicesima volta si rinnova, sempre sotto il segno dell'amicizia e della simpatia; l'assenza, che molto ci dispiace del prof. Romanelli mi ha fatto attribuire il gradito còmpito di darvi il benvenuto e ringraziarvi della vostra partecipazione. Il prof. Romanelli mi ha chiesto di trasmettervi il suo saluto e l'augurio di buon

lavoro; un saluto e un augurio che a nome di tutti io gli ricambio, auspicando che nel prossimo convegno egli sia tra noi.

Questo convegno ha assunto particolare significato proprio per quelle circostanze a cui hanno alluso il presidente dell'Ente per il Turismo e l'on. Orlando. È certo un momento denso di preoccupazioni; e grazie forse a quella *prónoia*, a quella facoltà divinatoria che assiste gli studiosi, e gli studiosi del mondo antico in particolare, il tema scelto è in armonia col momento critico. È un tema che ci riporta all'esame, all'approfondimento di un orientamento spirituale, di una corrente ideologica, che nelle sue varie forme, nelle sue componenti, nei suoi sviluppi, invita a non distaccarsi dalla realtà della vita, a non venir meno al dovere di partecipare alla vita nella comunità — poiché anche per i Greci più inclini all'ascetismo la vita dell'uomo raggiunge la sua pienezza quando è vissuta nella comunità, e in una comunità perfetta come la *polis* — ma nello stesso tempo, pur vivendo nella città terrena, a guardare all'eterno. È il perenne insegnamento socratico e platonico; e a formare questo insegnamento, a creare questo spirito hanno contribuito anche quelle correnti di pensiero, quelle correnti religiose, quelle meditazioni che non sono soltanto meditazioni di mistici, delle quali noi studieremo, in questa occasione, alcuni aspetti. Le difficoltà che tutti conosciamo non hanno impedito — è stato già rilevato — che a questo Convegno vi sia stata una partecipazione non inferiore a quella degli altri anni. È un elemento di grande conforto ed è un fatto che fa riflettere. In primo luogo ci dice che veramente questi ideali di studio e di ricerca, questo interesse per certi problemi eterni vincono ogni altra preoccupazione.

Il tema che abbiamo proposto per questo. Convegno è un tema assai dibattuto e difficile: l'orfismo, la sua distinzione da altre correnti religiose e misteriche, la sua formazione, i suoi rapporti con la religione dionisiaca, la complessità degli aspetti della religione dionisiaca, il problema delle origini di questa singolare dottrina, le forme particolari ch'essa presenta nella Magna Grecia. È una tal trama di problemi, che io non credo che potremo trattarli e approfondirli tutti; ma certamente da questo incontro di studiosi che si sono particolarmente dedicati allo studio del pensiero antico verrà, se non un chiarimento pieno, certamente uno stimolo all'approfondimento di questi problemi: come bene è stato detto,

non sono problemi di erudizione, sono problemi vivi, perché i problemi che si ponevano questi nostri antenati del VI, del V, del IV secolo a.C., sono analoghi ai nostri. E gli antichi li risolvevano proprio guardando a quegli ideali eterni a cui tutti noi, per un modo o per l'altro, secondo un'ideologia o secondo un'altra, necessariamente guardiamo.

Qui si sono dati convegno studiosi molto autorevoli, ed io devo ringraziarli per aver accolto il nostro invito. Sono tra noi il prof. Sabbatucci, dell'Università di Roma; il prof. Détienne, dell'École des Hautes Études di Parigi, studioso del pitagorismo in particolare (e il pitagorismo è una di quelle correnti che ha avuto una gran parte, almeno io penso, ma è questo uno dei problemi da dibattere, nella formazione di quella che Platone chiamava dottrina orfica); il prof. Burkert di Basilea, uno specialista dei documenti di questa corrente religiosa che noi chiamiamo orfismo e che, come vedrete, è stata così discussa che alcuni hanno persino negato che si possa parlare di orfismo come di una dottrina definita e hanno ritenuto che l'orfismo, come noi lo concepiamo, sia in realtà un prodotto della tarda antichità, il frutto di speculazioni neopitagoriche e neoplatoniche; la dottoressa Schmidt ci parlerà della documentazione iconografica, che è anch'essa molto importante e densa di problemi, varia com'è per età, per aspetti, per autorità, per tradizione. Infine, non poteva mancare un accenno a un aspetto molto importante della vita religiosa della Magna Grecia qual è il culto dionisiaco in certi aspetti che ha assunto nell'Italia antica, non solo nella Magna Grecia, ma poi anche nel contatto con Roma e con i popoli italici.

Or è qualche anno, ho fatto una promessa a un nostro collega non italiano, assiduo frequentatore dei nostri convegni, di ricordare un suo compatriota, che è una gloria della sua nazione, ma è una gloria dell'umanità; e non vi parrà strano che io mantenga la promessa di ricordare in questa occasione il nome di un eroe del *nûs*, di Copernico. Come sapete, da poco si è celebrato il centenario di questo rivoluzionatore dell'umana visione dei cieli, di quei cieli a cui la dottrina orfica si richiama: in una laminetta l'iniziato dichiara: Ἀστέριος ὄνομα "il mio nome è Sidereo", un presentimento del "puro e disposto a salire alle stelle". Il nome di Copernico non è dunque fuor di luogo in questo Convegno, se considerate che è il punto di arrivo di tutta una elaborazione di dottrine,

di tutta una visione originale e ardita e coraggiosa, che ha i suoi antefatti nella dottrina pitagorica e di un grande astronomo, che era anch'egli di Samo, di Aristarco.

Ho così pagato il mio debito, che era anche un debito del Convegno, verso un glorioso ricercatore.

Ora dagli astri, sia da quelli orfici, sia da quelli copernicani, ritorniamo sulla terra, ove devo compiere il dovere di notaio del Comitato, dovere che coincide con un vivo sincero desiderio, di ringraziare gli Enti e le persone che anche questa volta, e in circostanze così difficili, hanno reso possibile l'attuazione di questo Convegno. In primis, naturalmente, l'Ente provinciale per il Turismo e il suo presidente, che ha superato ogni difficoltà perché questa manifestazione potesse svolgersi nella forma dignitosa in cui si è sempre svolta; poi l'Amministrazione provinciale e l'Amministrazione comunale. Devo poi dedicare una particolare parola al nostro prof. Lorusso, al Sindaco di Taranto, che è stato vicino a noi sin dall'inizio, prima come presidente dell'Ente provinciale per il Turismo, poi come primo cittadino di Taranto; noi non possiamo prevedere — la *prónoia* degli studiosi non raggiunge la sfera politica — se egli sarà qui l'anno venturo come Sindaco di Taranto: io me lo auguro, e credo che se lo augurino anche i Tarantini. Ma certamente egli sarà sempre tra noi, perché non possiamo immaginare un Convegno di studi sulla Magna Grecia a Taranto, al quale non sia presente come amico carissimo il prof. Franco Lorusso. Desidero ancora ringraziare l'Italsider e la Camera di Commercio; e vorrei leggervi le adesioni che ci sono pervenute: hanno telegrafato il ministro Malfatti, l'on. Finocchiaro, presidente del Consiglio regionale della Puglia, l'avv. Trisorio Liuzzi, presidente della Giunta regionale, gli assessori Vincenzo Palma per il Turismo e Giuseppe Sasso per l'Industria, il Rettore dell'Università di Bari prof. Quagliariello, il Preside della Facoltà di Lettere della stessa Università prof. Semeraro, il Comandante in capo del Dipartimento della Marina Militare amm. Tomasuolo, il Soprintendente ai Monumenti e Gallerie della regione, architetto Chiurazzi.

Anche quest'anno non è mancata — e devo qui rinnovare un vivo ringraziamento agli Enti che ho citato, sottolineando il cospicuo contributo offerto dalla Camera di Commercio — la tradizionale sottoscrizione

per le borse di studio, che sono state 75, e sono state aumentate a 50.000 lire, con uno sforzo non lieve nella presente situazione. Esse sono state assegnate a giovani studiosi provenienti da varie università italiane: Bari, Bologna, Catania, Chieti, Firenze, Genova, Lecce, Milano, Napoli, Roma, Pisa, Salerno, Torino, Urbino e poi a giovani stranieri provenienti dal. l'Argentina, dalla Francia, dalla Germania, dalla Grecia (con molta soddisfazione questa volta posso ricordare la partecipazione greca senza dover fare distinzioni tra la vera Grecia e la Grecia ufficiale), dalla Jugoslavia, da Malta, dall'Olanda, dalla Romania, dalla Spagna, dagli Stati Uniti d'America, dalla Svizzera, dalla Turchia.

Devo ancora dirvi qualcosa circa un'attività importante del nostro Comitato, quella che assicura la perennità dei risultati delle discussioni che qui si svolgono: le pubblicazioni. Noi speravamo di presentarvi il volume XI degli *Atti*, che è quasi completamente stampato; ma la tipografia non ha fatto in tempo a consegnarci questo volume, che ha mole cospicua e molte illustrazioni, e che presto vi sarà inviato. Ma possiamo dirvi qualcosa anche degli altri: i volumi successivi sono in avanzata preparazione, e non solo i volumi degli *Atti*. Voi sapete che con intelligente liberalità la Banca Popolare di Taranto, che io desidero ringraziare a nome di tutti perché il suo Consiglio e il suo presidente prof. Bemardini hanno sempre dimostrato vivo interesse per la nostra attività scientifica, ha istituito un fondo per promuovere la pubblicazione di opere sulla Magna Grecia affidandone la scelta e la cura al nostro Comitato. La prima opera che abbiamo scelto è un'opera molto ricercata e molto rara, importante proprio per questa regione. È il libro classico del Mayer sull'antica Puglia, *Apulien*, del quale non è più reperibile neppure l'edizione tedesca. È parso opportuno procurarne una traduzione; e questa traduzione è molto progredita, ma per la difficoltà del dettato originale non può procedere con la desiderata rapidità; inoltre una nuova edizione di quest'opera esige un apparato iconografico notevole e completamente rinnovato. Altre due opere abbiamo in progetto. Una è la ristampa di un libro classico per la storia della Magna Grecia: l'edizione con traduzione è commento dell'Alessandra di Licofrone, dovuta a uno studioso che ha dedicato gran parte della sua attività allo studio della Magna Grecia, Emanuele Ciaceri, professore di storia antica prima a Padova, poi a Napoli, e che con quel

libro s'è orientato verso la storia della Magna Grecia; è una fonte importantissima per i nostri studi, e riteniamo opportuno mettere a disposizione degli studiosi non tanto l'edizione del testo greco, di cui esistono naturalmente edizioni più recenti, ma la versione e soprattutto il ricchissimo commento, che tutti ancor oggi consultiamo ripetutamente. Un'altra opera dello stesso Ciaceri, la cui ristampa presenta minori difficoltà, è un'opera fondamentale, la *Storia della Magna Grecia*, che è tuttora l'unico trattato di storia della Magna Grecia dall'età della fondazione delle colonie greche fino all'età romana. Quest'opera noi contiamo di pubblicare al più presto, e speriamo che l'anno prossimo voi possiate trovarla in un'edizione rinnovata.

Da ultimo, ho il grato ufficio di informarvi dell'assegnazione della medaglia che, come sapete, ogni anno la famiglia Cassano, in memoria dell'ing. Angelo Raffaele Cassano, che è stato fra i fondatori di questi Convegni, offre a uno studioso henemerito degli studi sulla Magna Grecia. Quest'anno la medaglia è stata assegnata a uno studioso che voi tutti conoscete, anche di persona, perché è presente a tutti i nostri Convegni: il prof. Ettore Lepore dell'Università di Napoli. Sarebbe quanto mai superfluo presentare il prof. Lepore a voi, che più volte avete ascoltato dalla sua viva voce relazioni ed interventi e conoscete bene i suoi meriti e la sua attività scientifica: voglio però aggiungere che mi è particolarmente gradito darvi questo annunzio, perché ricordo Lepore studente all'Università di Napoli e poi tra i primi alunni dell'Istituto per gli studi storici. Prego quindi la signora Tronci Cassano di consegnargli la medaglia.

Con questo ho terminato, e invito l'amico prof. Adorno a leggere la sua prolusione.

La conferenza inaugurale è tenuta dal prof. Francesco Adorno dell'Università di Firenze, sul tema «Da Orfeo a Platone - L'orfismo come problematica filosofica».

Chiude la serata un ricevimento offerto dal Comune di Taranto nel palazzo di Città.

lunedì 7 ottobre

La seduta ha inizio alle ore 9 nell'auditorium «Tarentum» sotto la presidenza del prof. G. Zuntz.

Tengono le previste relazioni i proff. D. Sabbatucci e M. Détienne.

Segue la discussione, alla quale partecipano G. Zuntz, C. De Simone, L. A. Stella, P. Menna, B. Bilinski, G. Camassa.

Nel pomeriggio sotto la presidenza del prof. P. Boyancé ha luogo la relazione del prof. W. Burkert.

Segue la discussione, alla quale partecipano G. Zuntz, P. Moreno, B. Bilinski, M. Gigante, P. Boyancé.

martedì 8 ottobre

La seduta ha inizio alle ore 9 nell'auditorium «Tarentum» sotto la presidenza del prof. A. D. Trendall.

Tengono le previste relazioni i proff. M. Schmidt, O. Elia, G. Pugliese Carratelli.

Nel pomeriggio, sotto la presidenza del prof. E. Condurachi, ha luogo la discussione, alla quale partecipano A. D. Trendall, E. Condurachi, E. Langlotz, W. Burkert, P. Boyancé, E. Condurachi, F. Di Bello, P. Moreno, H. Pairault Massa, B. Bilinski, E. Condurachi, F. Graf., L. A. Stella, M. Pensa, C. G. Franciosi, E. Lepore, F. Montanari, G. Cosenza, F. Prontera. Seguono le repliche dei relatori D. Sabbatucci, M. Détienne, M. Schmidt, G. Pugliese Carratelli.

In serata, l'E.P.T. di Taranto ha invitato i convegnisti presso il Penthouse private Stereo Club.

mercoledì 9 ottobre

La mattinata è libera.

La seduta pomeridiana ha inizio alle ore 16, nell'auditorium «Tarentum» sotto la presidenza del prof. S. Ferri.

Hanno inizio le rassegne archeologiche. Per la Basilicata riferiscono

il soprintendente D. Adamesteanu, P. Orlandini, G. Tocco, E. Lattanzi, J. C. Carter.

In serata un ricevimento è offerto dalla Amministrazione provinciale di Taranto presso il Gran Caffè «La Sem».

giovedì 10 ottobre

La seduta ha inizio alle ore 9 nell'auditorium «Tarentum» sotto la presidenza del prof. E. Langlotz.

Continuano le rassegne archeologiche.

Per la Campania riferisce il Soprintendente M. Napoli, per la Calabria riferiscono il soprintendente G. Foti e M. Barra Bagnasco.

Nel pomeriggio, alle ore 16, sotto la presidenza del prof. G. Pugliese Carratelli ha luogo la rassegna archeologica dedicata alla Puglia. Riferisce il Soprintendente F. G. Lo Porto. Segue il dibattito, al quale partecipano B. Bilinski, F. Sartori, E. Lepore, F. Sartori, A. Stazio, M. Napoli.

A conclusione, dopo un breve indirizzo di saluto del prof. E. Langlotz, a nome degli studiosi stranieri, il prof. G. Pugliese Carratelli, vice presidente del Comitato organizzatore dei Convegni, tiene il discorso conclusivo:

Siamo giunti al momento del commiato, e il rito impone che si faccia un breve bilancio del Convegno, un bilancio consuntivo e preventivo. Bilancio consuntivo. Credo che sia stato opportuno dedicare il Convegno ad un tema che viene molto dibattuto, ma di solito in un àmbito circoscritto di «iniziati», oppure in un àmbito così vasto che i termini del problema si alterano, si deformano, si disperdono. A me è parso che questo Convegno abbia avuto un risultato positivo nel riproporre in termini bene definiti certi problemi fondamentali della ricerca sulle religioni misteriche ed in particolare su quelle che toccano direttamente la Magna Grecia, ed anzi, come dobbiamo ritenere almeno per una di esse, non solo toccano, ma hanno la principale sede in Magna Grecia. Alludo a quella dottrina che noi chiamiamo orfismo. Mi pare che il nesso con la Magna Grecia sia più forte di quanto forse non sia apparso dalle nostre conversazioni.

Penso specialmente a certe indicazioni, per esempio al famoso passo del Gorgia in cui Socrate dice: «Non mi stupirei che avesse ragione Euripide quando dice: 'Chi sa se il vivere non sia esser morti e vivere l'esser morti'... forse è esatto quel che udii dire da un sapiente, che noi siamo dei morti e che il nostro corpo è una tomba».

Tutti concordano nel riconoscere in quel sapiente il pitagorico Filolao; e la citazione, che immediatamente segue, di «un uomo d'ingegno arguto ed elegante, Siciliano, se non erro, o un Italiota» mi pare un indice eloquente del nesso che, almeno nell'età di Platone, sùbito si delineava tra la rievocazione di queste dottrine e l'Occidente greco.

Io credo che abbia ragione il prof. Zuntz nell'insistere sul contributo pitagorico all'elaborazione della dottrina orfica. Forse appartiene proprio ai Pitagorici la definizione della dottrina, naturalmente contesta di tradizioni mistiche ed escatologiche più antiche. E vorrei ancora richiamare quello che è stato timidamente indicato da qualche studioso: la funzione che probabilmente Locri Epizefirî ha avuto nella formazione di una particolare soteriologia ed escatologia ispirata alla religione di Persefone oltre che di Dioniso, e dunque di una dottrina che io distinguerei dall'orfismo.

V'è stato poi un episodio che mi permette di integrare quel che ho detto a proposito del santuario dionisiaco di Pompei. È un fatto divertente, che si presterebbe ad un racconto alla maniera di Luis Borges, per esempio. È avvenuto che una gentile archeologa americana, Miss Iris Love, che scava a Cnido e tra l'altro porta alla luce il santuario di Afrodite, ha dovuto interrompere gli scavi a séguito dell'affare di Cipro: Borges si intratterrebbe su queste coincidenze. Miss Love è tornata in Italia, è venuta a Taranto, ha ascoltato la Signorina Elia ed è stata colpita da quello che ha colpito tutti: il rilievo del frontone pompeiano con Dioniso e Afrodite, Io ho insistito sull'interpretazione in chiave politica della fondazione di questo tempio e sulla diffusione di questo culto in àmbito italico, e ho supposto che il centro di diffusione fosse in Magna Grecia, probabilmente a Taranto, non senza connessioni con la religione dionisiaca di Tolemeo IV. Miss Love mi ha fornito un dato molto interessante. Mi ha detto. che negli scavi del santuario di Afrodite a Cnido ha trovato varie monete che presentano sul dritto Dioniso e sul rovescio Afrodite. La cosa interessante

è che esse son documento di una particolare connessione di dinasti tolemaici, e di Tolemeo IV in particolare; col santuario di Cnido.

Ho ricordato Tolemeo IV, autore di un regolamento del culto misterico dionisiaco, un regolamento di cui si valse poi Cesare per introdurre in Roma i misteri dionisiaci. Questo elemento permette di insistere sul suggerimento che sia stata Taranto la via attraverso la quale la coppia Dioniso-Afrodite è penetrata nell'Italia meridionale; e Miss Love mi ha confermato che esistono copiosi documenti di relazioni intense tra Cnido e Taranto. Ho insistito anche sulla possibilità di interpretare la diffusione del culto dionisiaco in ambiente italico come indice di un atteggiamento polemico verso Roma. Non ho dato il dovuto risalto a Venere. Cesare ha ricondotto le origini della sua gens a Venere, attraverso Enea. Ciò aveva un preciso significato politico, nell'opposizione ad un'altra simbologia religiosa, che era quella della vecchia aristocrazia ed era rappresentata dai Dioscuri: sulle monete di anticesariani, dopo la morte di Cesare, troviamo i Dioscuri; sulle monete di cesariani Enea ed Anchise o Enea, Anchise ed il palladio.

Un altro documento importante è stato trovato da Miss Love a Cnido: è un'iscrizione in cui si ricorda che il demo di Cnido ha onorato un suo concittadino, Teopompo figlio di Artemidoro e i suoi due figli, che erano andati come ambasciatori a Roma e avevano ottenuto da Cesare la garanzia della libertà per Cnido e la esenzione dal tributo. Era stato addirittura stipulato un trattato di alleanza nel novembre del 45 a.C. È particolarmente interessante questo legame tra Cnido e Cesare quando si ricordi che alla religione dionisiaca di Tolemeo IV s'è ispirato anche Cesare per il regolamento dei *Bacchanalia* da lui introdotti in Roma. Un altro fatto acquista significato nuovo. Sulla è stato particolarmente legato a Pompei, ed egli traduceva l'epiteto *felix* con il greco ἐπαφρόδιτος. Anche qui si manifesta una simbologia nuova con una serie di implicazioni anche politiche.

Mi è parso opportuno inserire queste considerazioni nel discorso di commiato, perché esse dimostrano come un incontro avvenuto grazie al Convegno abbia suggerito nuovi temi e a me in particolare abbia permesso di riproporre, sotto una luce nuova, i problemi dei quali avevo fatto cenno.

E devo ringraziare a questo proposito Miss Love della sua cortesia e della liberalità con cui mi ha permesso di valermi di questi nuovi dati.

Ho promesso che avrei fatto un bilancio consuntivo, ma anche uno preventivo ; e dirò sùbito che il bilancio preventivo comprende i programmi di più Convegni futuri.

Il prossimo Convegno, che si svolgerà dal 5 al 10 ottobre, avrà come tema «La Magna Grecia in età romana», e studierà la trasformazione della Magna Grecia, e delle sue culture non solo greche ma anche indigene, di fronte all'avanzata romana: più che uno scontro, un incontro, e un lungo incontro, che se anche ha conosciuto episodi violenti, si è risolto in un mutuo arricchimento e nella definizione di una nuova potenza, quella romana, che poi avrà un incomparabile peso nella storia del Mediterraneo.

L'anno successivo, ossia nel 1976, il tema sarà di nuovo costituito, come l'anno scorso, dall'indagine su un particolare centro, nel caso in specie « Locri Epizefirî », perché a Locri si sta svolgendo, dopo l'interruzione degli scavi di Orsi e una breve ripresa dovuta a Gaspare Oliverio, un'importante indagine archeologica ad opera del prof. Gullini e della sua scuola torinese. I risultati sono già cospicui. È l'occasione dunque per riprendere in esame questa polis la cui storia è estremamente attraente per la sua singolarità, per quel suo isolamento nell'àmbito della Magna Grecia e per il suo gravitare verso Siracusa, oltre che per le tradizioni relative a Zaleuco e per un certo aspetto arcaico della sua costituzione, per i suoi culti e le sue memorie letterarie ed artistiche. Ci proponiamo anche, come tema per un successivo convegno, «Le città di Filottete».

E per il 1978, poiché qualcuno di noi ha osservato che nei nostri convegni son rimaste un po' nell'ombra le città italiote sul Tirreno, pensiamo alle colonie euboiche o a Posidonia.

Credo che ora mi resti solo un còmpito che è doveroso, ma anche molto gradito, di ringraziare gli autorevoli studiosi che hanno voluto illuminare il nostro convegno con la loro dottrina, e quanti ancora una volta hanno attestato con la loro presenza l'adesione alla nostra iniziativa. È stato per noi un gran conforto constatare che anche quest'anno, per molti aspetti denso di preoccupazioni, vi fosse un tal concorso di studiosi al Convegno tarantino.

Un ringraziamento particolarmente vivo devo rivolgere all'E.P.T.,

che si occupa dell'organizzazione di questi Convegni e fornisce in gran parte i mezzi per realizzare i nostri programmi; e desidero ringraziare particolarmente il suo presidente Giuseppe Leone, che ha superato gravi difficoltà con molto impegno e con molta fiducia, e il suo ottimo direttore Edoardo Costa. E son certo di interpretare il sentimento di tutti i partecipanti al Convegno.

Ed ora, arrivederci all'anno prossimo.

In serata, un ricevimento è offerto dalla Italsider presso il ristorante «Al Gambero».

ISCRITTI E PARTECIPANTI AL CONVEGNO

Adamesteanu Dinu, Soprintendente Antichità – POTENZA
Adorno Francesco, Via G. Badone 6 - ROMA
Agostiniani Luciano, Via dei Frullani 1 - FIRENZE
Airò Antonio, Via Gigante 28 - SAVA (TA)
Albanese Iride, Ist. Archeologia - Fac. Lettere - Univ. BARI
Albanese Rosa Maria, Via Muscara 53 - PIAZZA ARMERINA (EN)
Albertoni Margherita, Via Peruzzi, 6 - ROMA
Alessandrelli Nicola - CASSANO MURGE (BA)
Alvisi Giovanna, Via De Tommaso 28 - ROMA
Andreassi Giuseppe, Via Lattanzio 74 – BARI
Andreau Klein Cecile, 32 Rue Sellenick - STRASBURGO (Francia)
Andreussi Maddalena, Via Nemorense, 49 - ROMA
Andriani Mina, Via Milone 20 - FRANCAVILLA FONTANA (BR)
Angiolillo Simonetta, Via Appiano 40 - ROMA
Anti Pietro, Via Mastropaolo 73 - GROTTAGLIÉ (TA)
Archeo Club di RUTIGLIANO
Ardovino Angelo Maria, Via Vespucci 15 POTENZA
Arrighetti Graziano, Via Volturno 45 – PISA
Arrigoni Gianpiera, Via Petrarca 22 - MILANO.
Avagliano Giovanni, Via V. Emanuele 125 - FAIANO (SA)

Baffi Silvestri Rosetta, Via Melo 228 - BARI
Barbieri Gabriella, Via Valgioie 5 - TORINO
Barra Bagnasco Marcella, Via Juvarra 16 bis - TORINO
Basile Anna Maria, Via degli Irlandesi 9 – ROMA
Belli Carlo, Via del Casaletto 348 - ROMA
Berlingò Irene, Circ.ne Ostiense 146 - ROMA
Berloco Tommaso, Via Taranto 4 - ALTAMURA (BA)
Bernardini Paolo, Via Dante 53 – CAGLIARI
Bilinski Bronislaw, Vicolo Doria 2 – ROMA
Bisi Anna Maria, Via Appia Nuova 596 – ROMA
Bizzarri Daila, Via Lunga 12 - PISTOIA
Bloch Raymond, 12 Rue Emile Faguet - PARIS (Francia)
Bolognese Salvatore, Via Bixio 1 - ALEZIO (LE)
Bongiorno Alessandro, Via Benco 56 - ROMA
Bonora Giovanna, Viale Silvani 3 - BOLOGNA
Bottini Angelo, Via Varanini 27 - MILANO
Boyancé Pierre, 24 Rue Berbier du Metz - PARIS 13 (Francia)
Breglia Pulci Doria Luisa, Via S. Maria Apparente 22 - NAPOLI
Brini M. Louise, 6 Parc d'Ardenay - 91120 PALAISEAU -(Francia)
Burkert Walter, Wildsbergstrasse 8 - 8610 ZÜRICH (Svizzera)
Burzachechi Mario, Largo Levanna 8 – ROMA

Caiazza Daniele, Via C. Sorgente 54 - SALERNO
Calcagno M. Grazia, Via S. Stefano 14 - S. ALBANO STURA (CU)
Calvani Giovanna, Via Puglie 11 - LIVORNO
Camassa Giorgio, Via M. Schipa 35 - LECCE
Campus Lucrezia, Via Crispi 6 - PATTADA (SS)
Cantarelli Floriana, Via Bonomini 24 - BERGAMO
Caprara Bruna, Via Medesano 1305 - MEDICINA (BO)
Caputo Giacomo, Via Scialoia 44 - FIRENZE

Caranti Stefania, Via Lame 46 - BOLOGNA
Carelli Giuseppe, Riviera di Chiaia 256 - NAPOLI
Caronia-Alberti M. Antonietta, Via A. Burlando 5-B - NAPOLI
Casini Antonio, Via della Moscova 48 - MILANO
Castiglione Morelli Vincenzina, Via Poerio 91 – NAPOLI
Catalano Virgilio, Corso V. Emanuele 538 - NOPOLI
Catamo Giuseppe, Via Tarantini 26 - RUTIGLIANO (BA)
Causo Lucia, Via Mazzini 12 - RACALE (LE)
Cavalcanti Ottavio, Via Arnoni 49 - COSENZA
Ceccatelli Giovanna, Viale Piave 21 - MILANO
Centre J. Berard, Via Crispi 86 - NAPOLI
Cerasuolo Salvatore, Via Italia 4 - ARCO FELICE (NA)
Cerulli Irelli Giuseppina, Via S. Sebastiano 7 - S. GIORGIO A CREMANO (NA)
Chitescu Maria, Institutul de Archeologie - BUCURESTI (Romania)
Christien Jacqueline, 17 bis Av. des Platanes - 78860 S. NOM LA BRETECHE (Francia)
Chiartano Bruno, Riva dei Tessali - CASTELLANETA (TA)
Cinmino Giuditta, Via Maqueda 110 - PALERMO
Cipriani Marina, Via Gonzaga 68 - BATTIPAGLIA (SA)
Ciurcina Concetta - Via Tagliamento 7 - SIRACUSA
Cygielman Mario, Via Fra le Torri 5 - AREZZO
Coleiro Edoardo, 181 Britannia Street - VALLETTA (Malta)
Condurachi Emil, Str. I. C. Frimu 11 - BUCAREST (Romania)
Corrigan Eileen, P.zza S. Egidio 11 - ROMA
Cosenza Paolo, P.zza Med. d’Oro 51 - NAPOLI
Cosi Dario, Via M. S. Michele, 149 SESTO .S. GIOVANNI (MI)
Costabile Carmine, Via Gallappi 82 - COSENZA
Cuomo Lucio, Corso Garibaldi 125 - NAPOLI
Curcio Amalia, Via Senofonte 7 - SIRACUSA

Dapoto Pasquale, Via Zara 62 - SALERNO
Dareggi Gianna, Via Vecchi 48 - PERUGIA
De Angelis Violetta, C. Italia 11 – MILANO
De Angelis d'Ossat Matilde, Lungotevere Sanzio 9 - ROMA
De Fidio Pia, Via Manzoni 216 - NAPOLI
De Filippis Vincenzo, Via Manzoni 50 - POTENZA
De Franciscis Alfonso, Soprintendente Antichità - NAPOLI
De La Genière Juliette, 5 Av. Bretteville - NEULLY SEINE (Francia)
De Martis Anna Sira, Via Laurentina 203 - ROMA
De Santis Tanino, Via de Rada 21 - COSENZA
De Siena Antonio, Via Cota 35 - LECCE
De Simone Carlo, Vogthaldenstr, 37 - 74 TÜBINGEN (Germania)
Detienne Marcel, Res. Du Parc Les Pins - VILLIERS-ORGE (Francia)
Dettori Mariangela, Via S. Lucia 8 - IMPERIA
Di Bello Furio, Via Romagnoli 19 - ROMA
Donvito Antonio, Via Carducci 77 - GIOIA DEL COLLE (BA)

Ebner Pietro - CERASO (SA)
Elia Olga, Trav. Maresca 18 - TORRE ANNUNZIATA (NA)
Esposito Anna Maria, P.zza S. Annunzìata 14 - FIRENZE
Etienne Robert, 55 Rue Am. Courbet - 33110 LE BOUSCAT (Francia)

Fabiani Vincenzo, Viale Gramsci 14 - CROTONE (CZ)
Fabbricotti Emanuela, Via Tortolini 29 - ROMA
Fergola Lorenzo, Viale Michelangelo 74 - NAPOLI
Ferreri Gaetano, Via Battisti 28 - CANICATTI (AG)
Ferri Antonio, Il Resto del Carlino - BOLOGNA
Ferri Silvio, Centro Protostoria - Università PISA
Feruglio Anna, Via S. Girolamo 26 – PERUGIA
Fiore Francesco, Via dei Mille 13 - ALTAMURA (BA)
Fiumi Fabrizia, Via Mentana 18 - IMOLA (BO)

Fontana Benedetto, Via Nicotera 10 - MANDURIA (TA)
Forti Lidia, C.so V. Emanuele 121 - NAPOLI
Foti Giuseppe, Soprintendente Antichità - REGGIO CALABRIA
Franciosi Carlo, Via, Guarini 50 - AVELLINO
Frederiksen Martin, Worcester College - OXFORD (Inghilterra)

Galante Bruno, Via de Vico 4 - ROMA
Garraffo Salvatore, Via della Libertà 150 - CATANIA
Ghinatti Franco, Via Folengo 9 - PADOVA
Giannotta Maria, Via d'Annunzio 85 - SCORRANO (LE)
Giardino Liliana, Via d'Elia 5 - LECCE
Gigante Marcello, Via d'Auria 3 - NAPOLI
Gollan Bruce, Dept. Classic Anc. History - St. Lucia, 4067 BRISBANE (Australia)
Godart Louis, Via Omero 8 - ROMA
Graf Fritz, Ist. Svizzero, Via Ludovisi 48 - ROMA
Greco Emanuele, Via Guercio 84 - SALERNO
Grilli Alberto, V.le Brianza 12 - MILANO
Gualtieri Maurizio, Via S. Croce 66 - NAPOLI
Gullini Giorgio, Via Lamarmora 6 - TORINO
Gunella-Saladino Ada, Via S. Reparata 61 - FIRENZE

Heldring Barbara,, Arch. lnstitut - Domplein - UTRECHT (Olanda)

Johannowski Werner, V.le Winspeare 19 – NAPOLI

Yntema Douwe, B. F. Suermanstraat 8 - UTRECHT (Olanda)

Iannelli Teresa, Corso V. Emanuele 81 - LOCRI (RC)
Indice Antonio, Via Lucania 37 - TARANTO

Lagona Sebastiana, Via Tagliamento 42 CATANIA
Lamedica Armida, Ist. Filologia Greca, Via Galvani 1 – PISA
Langlotz Ernst, Hofgarten 21-53 - BONN (R.F.T.)
Lattanzi Elena, Museo Ridola - MATERA
Laviola Vincenzo - AMENDOLARA (CS)
Lazzarini Maria Letizia, Via Nomentana 322 - ROMA
Lazzarini Mario, Via Presicci 13 – TARANTO
Lejeune Michel, 25 Rue Gazan - PARIS (Francia)
Lemarangi Gioacchino - MOTTOLA (TA)
Lepore Ettore, Via d'Antona 6 - NAPOLI
Lepore Lucia, P.zza S. Annunziata 14 - FIRENZE
Lepre Mara, V.le T. Livio 81 - ROMA
Leurini Simonetta, 1st. Filologia Greca Fac. Lettere - Univ. CAGLIARI
Liguori Teresa, Via Minniti 31 - CROTONE (CZ)
Linington Richard, Via Veneto 108 - ROMA
Lippi Giovanna, 1st. Archeologia - Univ. PISA
Logemann Gesche, Amalienstrasse 43 - 8 MÜNCHEN (R.F.T.)
Lohmann Hans, Sieboldstr. 3 - 87 WÜRZBURG (R.F.T.)
Lombardi Paola, V.le Tirreno 138 - ROMA
Lombardo Lucia, Via Piedisessa 37 - SESSA CILENTO (SA)
Lo Porto Gino Felice, Soprintendente Antichità - TARANTO
Love Iris, 113 Willow Street, Brooklyn Heights - NEW YORK (USA)
Lucatuorto Michele, Via Garulli 58 - BARI
Luppino Silvana, Via Trabocchetto 30 - REGGIO CALABRIA

Maccagni Derenzini Giovanna, Via Landi 13 - PISA
Maddoli Gianfranco, Via Monteripido 1 - PERUGIA
Magaldi Emilio - SAN CHIRICO AL R APARO (P Z)
Maltomini Franco, Via Ferrer 66 - PIOMBINO (LI)
Mander Pietro Michele, V.le Gorizia 25 - ROMA

Manieri Michele, Via Petrone 83/A - BARI
Manni Eugenio, Via d'Azeglio 15 - PALERMO
Marazzi Massimiliano, Via Tuscolana 268 - ROMA
Marg Walter, Oberer Laubenheimer Weg 15 - MAINZ (R.F.T.)
Marin Meluta, Via Crisanzio 5 - BARI
Marinazzo Maria, Via Pironti 2 - BRINDISI
Marino Rosalia, C.so Tukory 240 - PALERMO
Marotta Alida, Via Vesalio 8 - PISA
Martin Roland, L'Ermitage - 21 FIXIN (Francia)
Marzano Gabriele - S. PIETRO VERNOTICO (BR)
Mascia Mariella, Via Ales 2 - QUARTUCCIU (CA)
Massari Gabriella, V.le Cirene 1 - MILANO
Massera Anna, Via D'Annunzio 19 - TREVISO
Mattei Bruni Sandra, Via Senafé 27 - ROMA
Mele Alfonso, Via Crispi 74 - NAPOLI
Menicatti Fiorenza, Via Rosellini 1 - MILANO
Menna Pietro, Via Crispi 101 - NAPOLI
Mertens Joseph, 32 AV. des Genets - WEZEMBEEK (Belgio)
Mitchell Barbara, St. Annes College - OXFORD (Inghilterra)
Molli-Boffa Giulia, Corso San Maurizio 81 - TORINO
Montanari Franco, Scuola Normale Superiore - PISA
Morel Jean Paul, 30 Rue Mégévand - 2530 BESANÇON (Francia)
Moreno Paolo, Via Rosselli 24 - BARI
Moretti Luigi, Via S. Tommaso d'Aquino 116 - ROMA
Moscati Sabatino, Via Vigliena 10 - ROMA
Mossé Claude, 17 Rue Mesnil 75 - PARIS (Francia)
Napoli Mario, Soprintendente Antichità - SALERNO
Niccolini Lucilla, Via Michelangelo 3 - S. SEBASTIANO
Nickels André, Résid. Le Golf Bat. 5 - 34000 MONTPELLIER (Francia)

Oliviero Rosa, C.so V. Emanuele 1 - TORRE DEL GRECO (NA)
Orlandini Pietro, V.le Argonne 42 - MILANO
Ozgunel Coskun, K. Arkeoloji Asistant - ANKARA (Turchia)

Paci Franco, Istituto Storia Antica - MACERATA
Padula Mauro, Via Passarelli 1 - MATERA
Pairault Massa Helene, Via Rocci 68 - ROMA
Palermo Dario, Via De Gasperi 241/B - CATANIA
Pancrazzi Orlanda, Ist. Archeologia, Via Galvani 1 - PISA
Panebianco Venturino, Via La Francesca 46 - SALERNO
Pani Mario, Via Argiro 116 - BARI
Panvini Rosati Franco, V.le G. Cesare 47 - ROMA
Paradiso Filippo, SS. 100, 106 - GIOIA DEL COLLE (BA)
Pasquinucci Marinella, Via Bonanno 99 - PISA
Pellicciari Giovanni, Via Sanità 12 - NAPOLI
Peluso Giacinto, Via Battisti 282 - TARANTO
Pena Maria Jose, Avda J. Antonio 458 - BARCELONA (Spagna)
Pensa Marina, Via S. Giuliano 14 - BOLOGNA
Peronaci Aldo, Via Pereira 182 - ROMA
Petruzzi Caterina, C.so Umberto 121 - TARANTO
Pezzarossa Laura, Via Armirà 3/A - MANDURIA (TA)
Piccinelli Silvio, V.le Emanuele 4 BERGAMO
Pichierri Gaetano, Via G. Cesare 59 - SAVA (TA)
Pierobon Raffaella, Via S. Martini, Parco Mele - NAPOLI
Piso Ioan, Str. E. Isac 2 - CLUJ (Romania)
Pop Constantin, Str. A. Muresanu 29 - CLUJ (Romania)
Portone Vanda, Via Nitti 88 - TARANTO
Predome Sebastiano, Via R. da Bari 112 - BARI
Priorfiumi Laura, Via Chiusure 227 - BRESCIA
Prossomariti Giuditta, Via de Lorenzo 56 - REGGIO CALABRIA

Pugliese Carratelli Giovanni, Via F. Denza 15 – ROMA
Pulinas Stazio Rosaria, Via Posillipo 56 NAPOLI
Punzi Quirico, Via Filzi 23 - CISTERNINO (BR)

Quagliati Mirella, Via Margherita 43 - TARANTO
Quarta Anna, Via A. Grandi 20 - MANDURIA (TA)
Quartarone Cristina, Via degli Ebrei 38 - LIVORNO

Rebecchi Fernando, Via Massarenti 50 - BOLOGNA
Raho Maria, Via Umberto 63 - MONOPOLI (BA)
Rispoli Gioia, P.zza Bovio 22 - NAPOLI
Rolley Claude, Fac. Sciences Humaines - 21000 DIJON (Francia)
Romanelli Pietro, V.le T. Livio 2 - ROMA
Romualdi Antonella, V.le Milton 61 - FIRENZE
Ronconi Lucia, Ist. Storia Antica - Università PADOVA
Rosati Roberto, Via Piave 55 - ANCONA
Rossi Filomena, Corso San Maurizio 6 - CANOSA (BA)
Rossi Gigliola, Via Lenzi 10 - BOLOGNA

Sabbatucci Dario, V.le Jonio 245 - ROMA
Sabbione Claudio, P.zza De Nava 26 - REGGIO CALABRIA
Sabini Celio ALTAMURA (BA)
Sacconi Anna, Via Magalotti 12 - ROMA
Salvatore Armando, Fac. Lettere, Univ. Via Mezzocannone 16 - NAPOLI
Santoro Ciro, Fac. di Magistero - Università BARI
Santoro Orazio, Via Cirillo 4 - MASSAFRA (TA)
Sapelli Marina, Via Friuli 51 - MILANO
Sartori Franco, Via Seminario 14 - PADOVA
Schmidt Margot, Antikenmuseum - BASEL (Svizzera)

Schneider Herrmann, Marlotlaan 6 - DEN HAAG (Olanda)
Sciarra Benita, Museo Archeologico - BRINDISI
Segre Naldini Eugenia, 1st. Paleontologia Umana, P.zza Mincio 2 - ROMA
Semeraro Raffaele, Via Chiesa Nuova 28 - CISTERNINO (BR)
Sena Chiesa Gemma, Via Telesio 9 - MILANO
Signorini Ferchiou, Institut Archeologie de TUNIS (Tunisia)
Spadea Giuseppina, Via Vescia 18 - ROMA
Spadea Roberto, Via Vescia 18 - ROMA
Spina Pasquale, Via 37 n. 11 - MANDURIA (TA)
Stazio Attilio, Via Posillipo 56 - NAPOLI
Stella Luigia, Via Università 3 - TRIESTE
Stephan Alessandro Simion, Str. I. C. Frimu 11 - BUCAREST (Romania)

Talamo Clara, Via Solfatara 145 - POZZUOLI
Tateo Rachele, Via Visconti 151 - BARI
Tomasello Elena, Via Bara 24 - PALERMO
Trendall Arthur Dale, La Trobe University - BUNDOORA (Australia)
Tripputi Malagrino Elena, Via Celentano 97/A - BARI

Uberti Maria Luisa, V.le Valpadana 109 - ROMA
Uggeri Giovanni, Via della Mattonaia 39 - FIRENZE

Valente Gustavo, Ente Prov.le Turismo - COSENZA
Vallet Georges, Direttore Scuola Francese - ROMA
Van Compernolle René, 30 Rue de l’Aronde - BRUXELLES (Belgio)
Veneri Alina, Via Pienza 7 - ROMA
Vitto Francesco, Vico Teramo 1 - ORIA (BR)
Volpato Elisabetta, Via Albertini 9 - MILANO

Wasowicz Alexandra, Parkova 13/138 - VARSAVIA (Polonia)

Zancani Montuoro Paola, Il Pizzo - S. AGNELLO DI SORRENTO (NA)
Ziino Agostino, Via Scinti 130 - PALERMO
Zuntz Günther, 43 Manchester Road - BUXTON (Inghilterra)

ILLUSTRAZIONI



Bari - Anfora 873.





Bari - Anfora 873, particolari.



Bari - Anfora 873, particolare.





Napoli - Cratere a volute H. 1978, particolari.



Milano - Cratere a volute nella coll. H. A., 270.



Bari - Anfora nella coll. Perrone.







Bari - Anfora nella coll. Perrone, particolari.



Basilea - Anfora in coll. privata.



Basilea - Anfora in coll. privata, particolare.



Taranto - Cratere a volute 61.402.



Karlsruhe - Cratere a volute B4.



Karlsruhe - Cratere a volute B 4, particolare.





Napoli - Cratere a volute H. 3222, particolari.



Monaco - Cratere a volute 3297.



Londra - Museo Britannico, cratere a calice F 270.

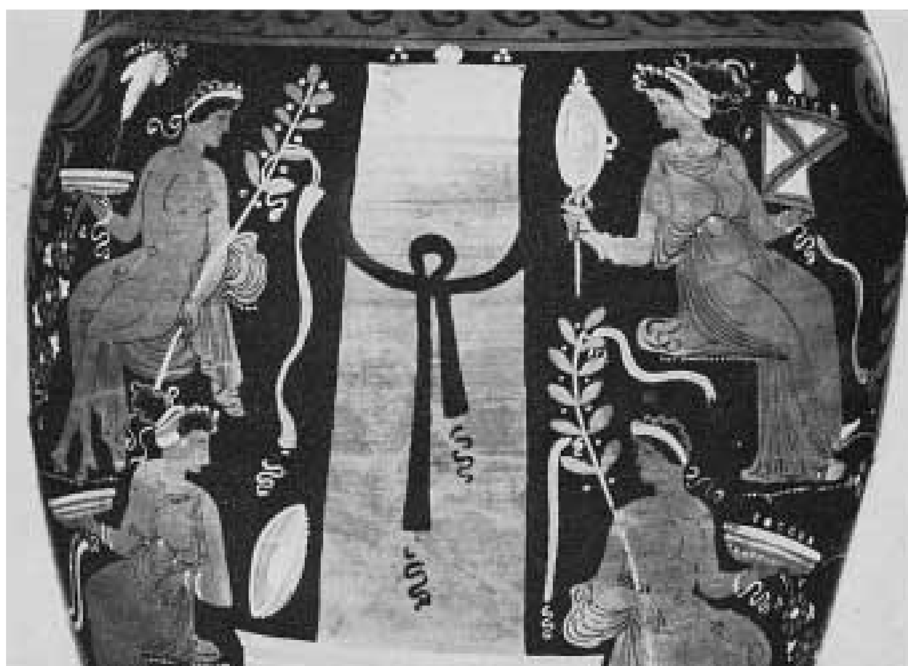


Honolulu - Academy of Arts, pelike 2164.



Basilea - Sostegno di cratere a volute B S 464.





Basilea - Anfora in coll. privata, particolari.

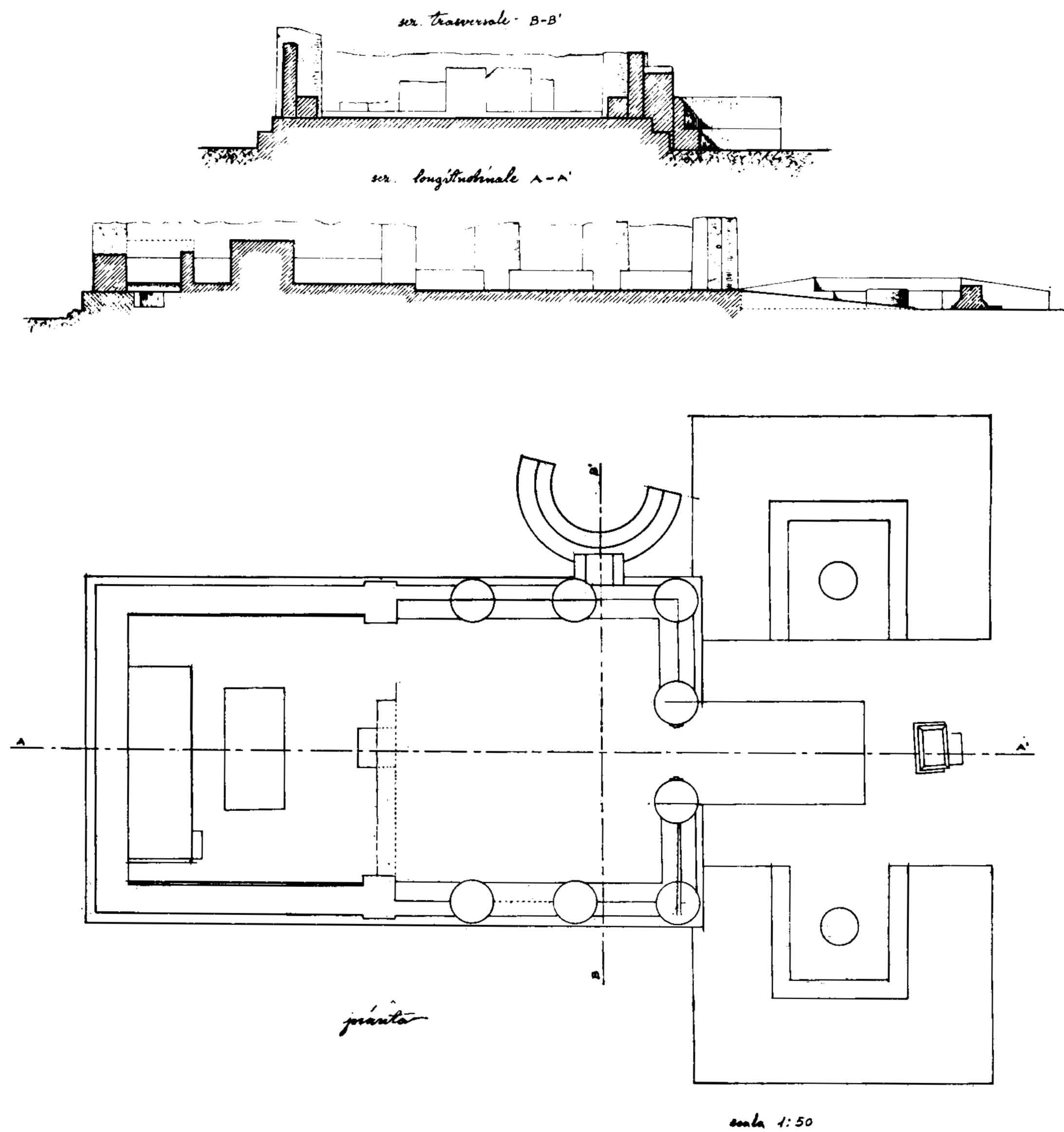


Lentini - Cratere a calice, particolare.



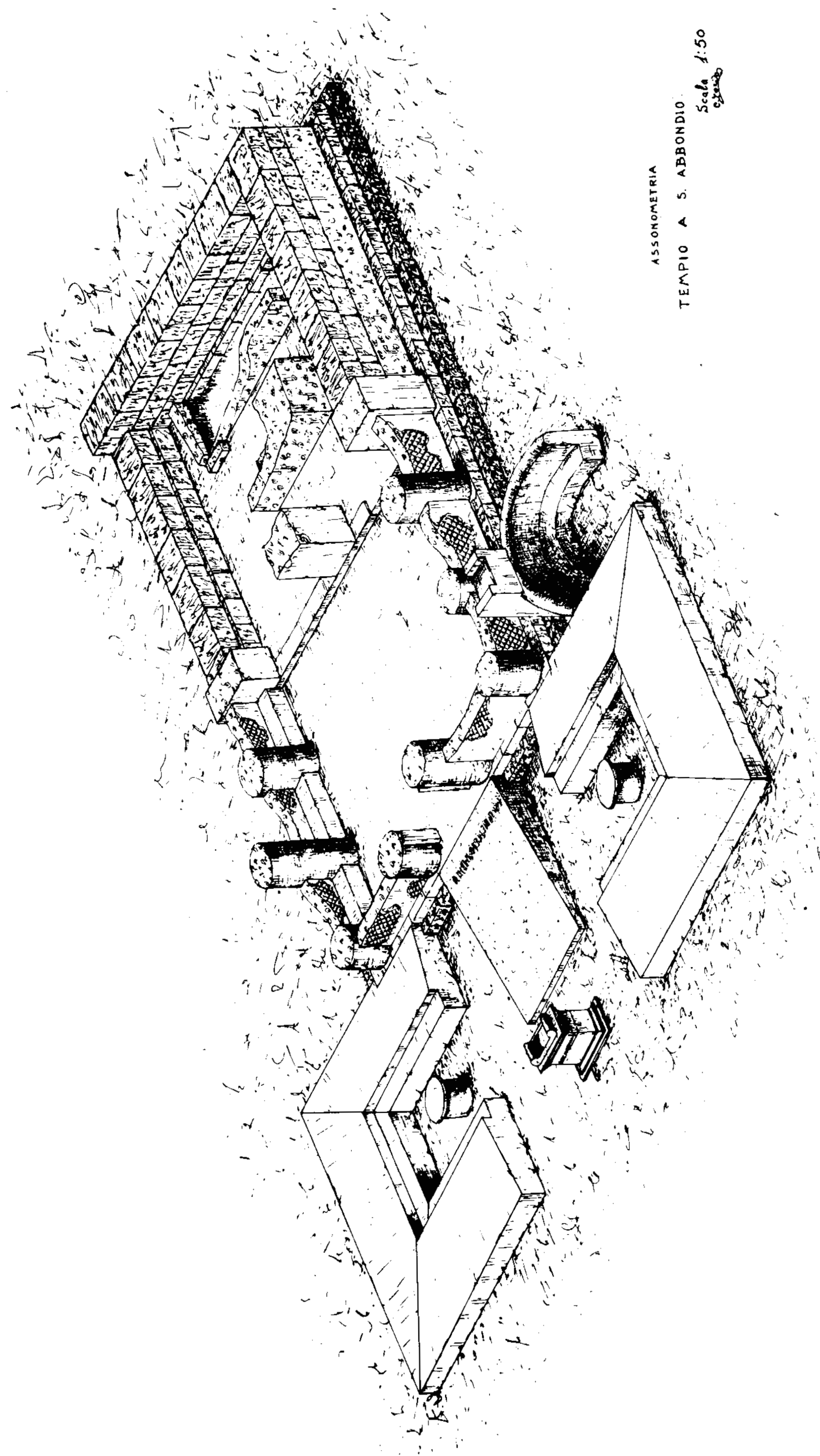
Taranto - Lecanide 8928.

TAV. XVIII



Pompei - Santuario di S. Abbondio, sezioni e pianta.

Tav. XIX



Pompei - Santuario di S. Abbondio, assonometria.







Pompei - Santuario di S. Abbondio, particolari delle sculture frontali.

TAV. XXI



Paestum - Testa dal Sele.



Paestum - Cava.



Velia - Strada che sale a Porta Rosa.





Velia - Quartiere settentrionale, mura ad Est di Porta Marina Nord.



Velia - Porta marina Nord.



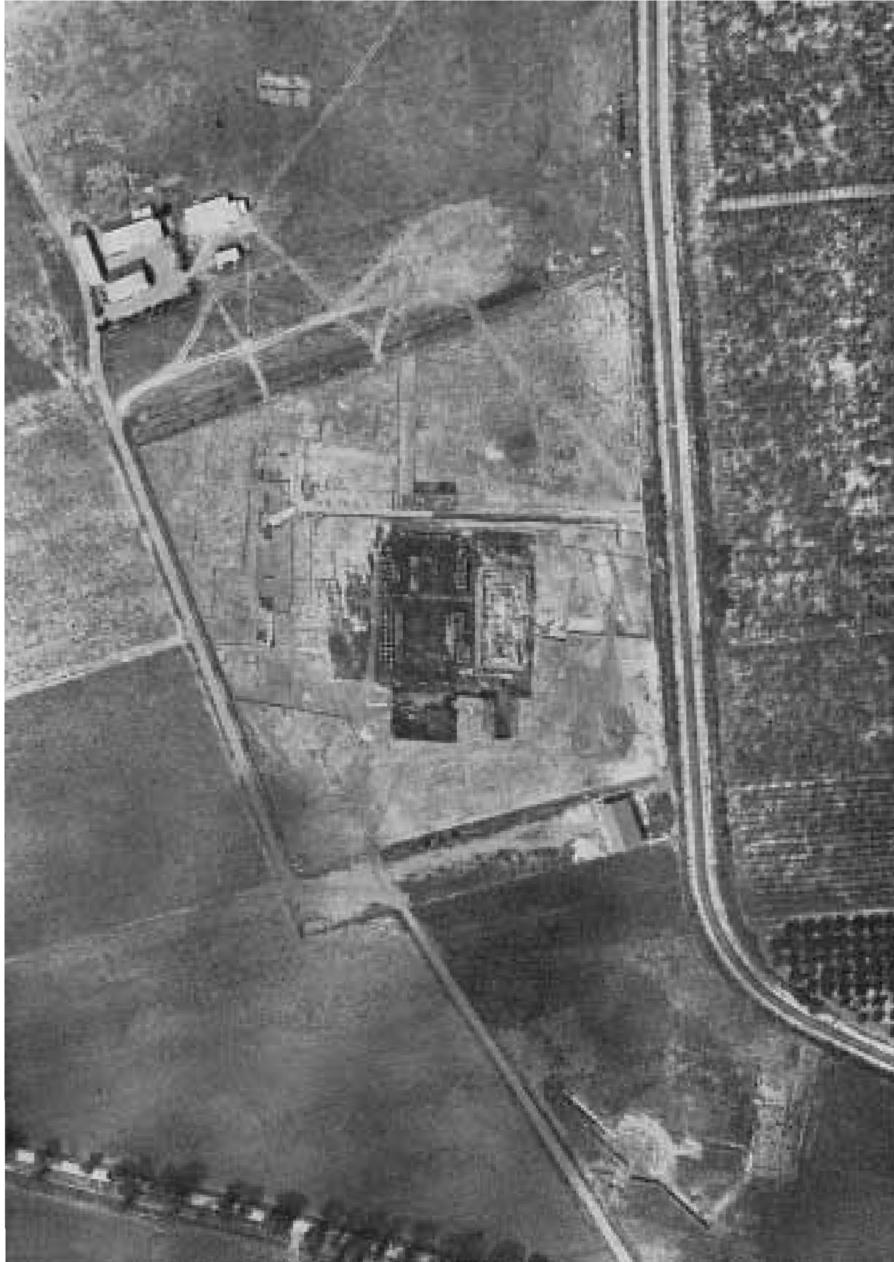
Velia - Attacco delle mura alla Porta.



Velia - Torre angolare.



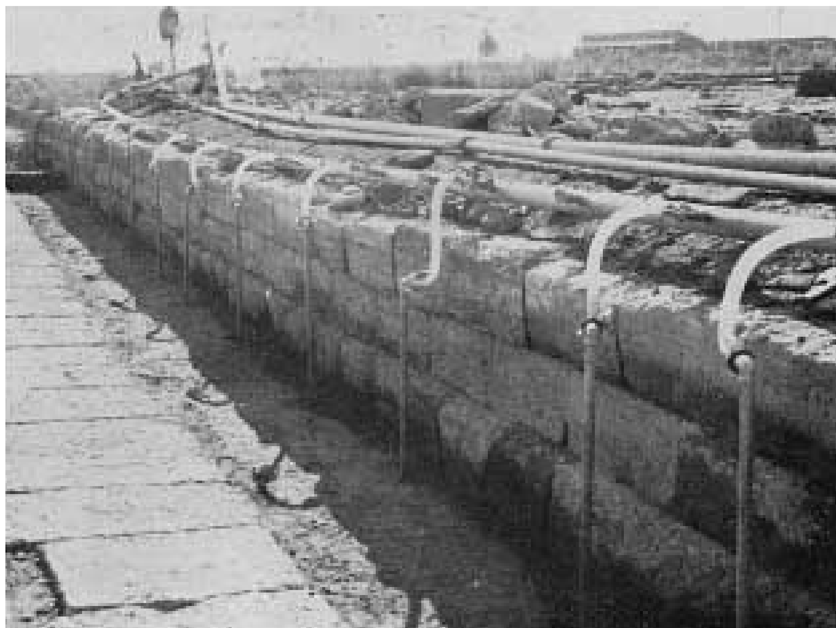
Velia - Mura verso Est.



Metaponto - Veduta aerea del santuario di Apollo (foto La Capra).



Metaponto - Santuario di Apollo, rocchio di colonna di tipo ionico.



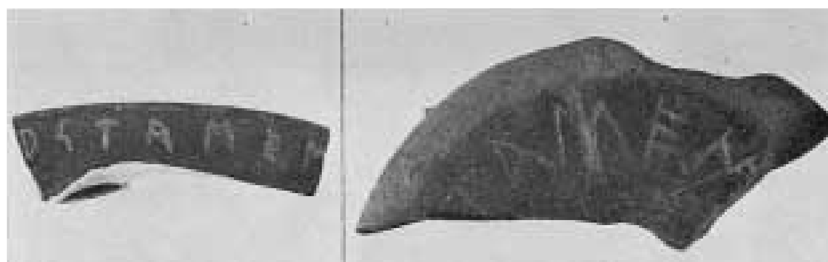
Metaponto - Cloaca a Ovest del santuario.



Metaponto - Elemento architettonico dentellato.



Metaponto - Iscrizione col nome di Afrodite.



Metaponto - Graffiti col nome di Afrodite.



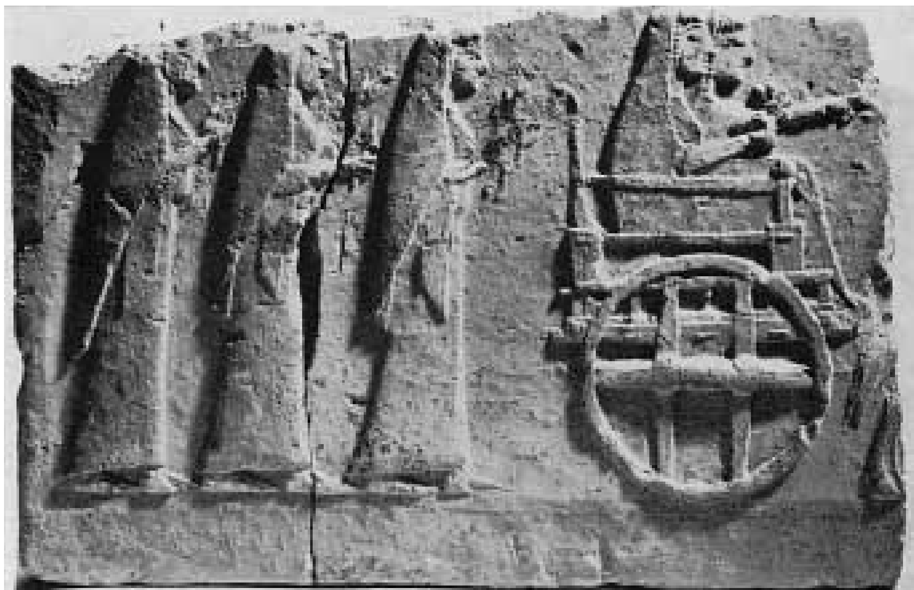
Metaponto - Testa marmorea arcaica.



Metaponto - Testa marmorea di stile severo.



Metaponto - Dedica a Hermes.



Metaponto - Fregio arcaico con scena di *hieros gamos*.

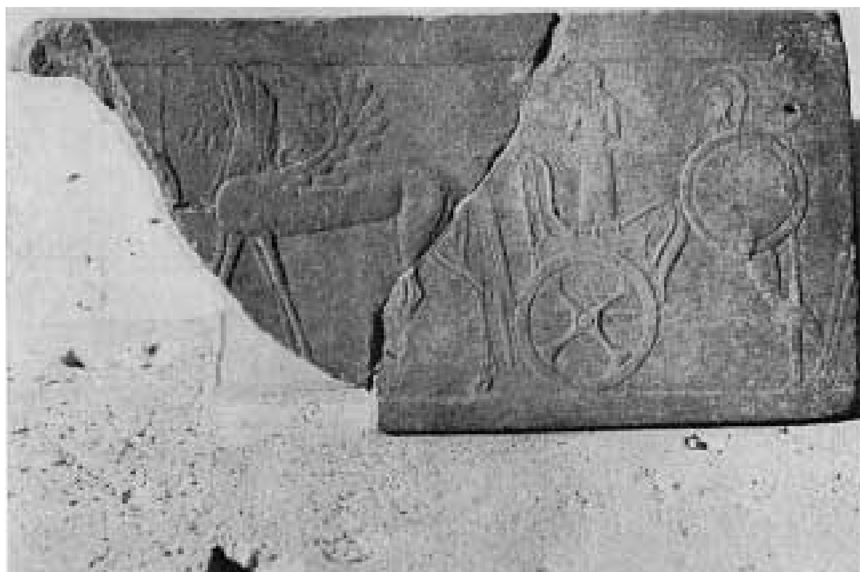




S. Biagio - Antefisse della 2ª metà del IV sec. a.C.



S. Biagio - Sima del V sec. a.C.



S. Biagio - Fregio arcaico.

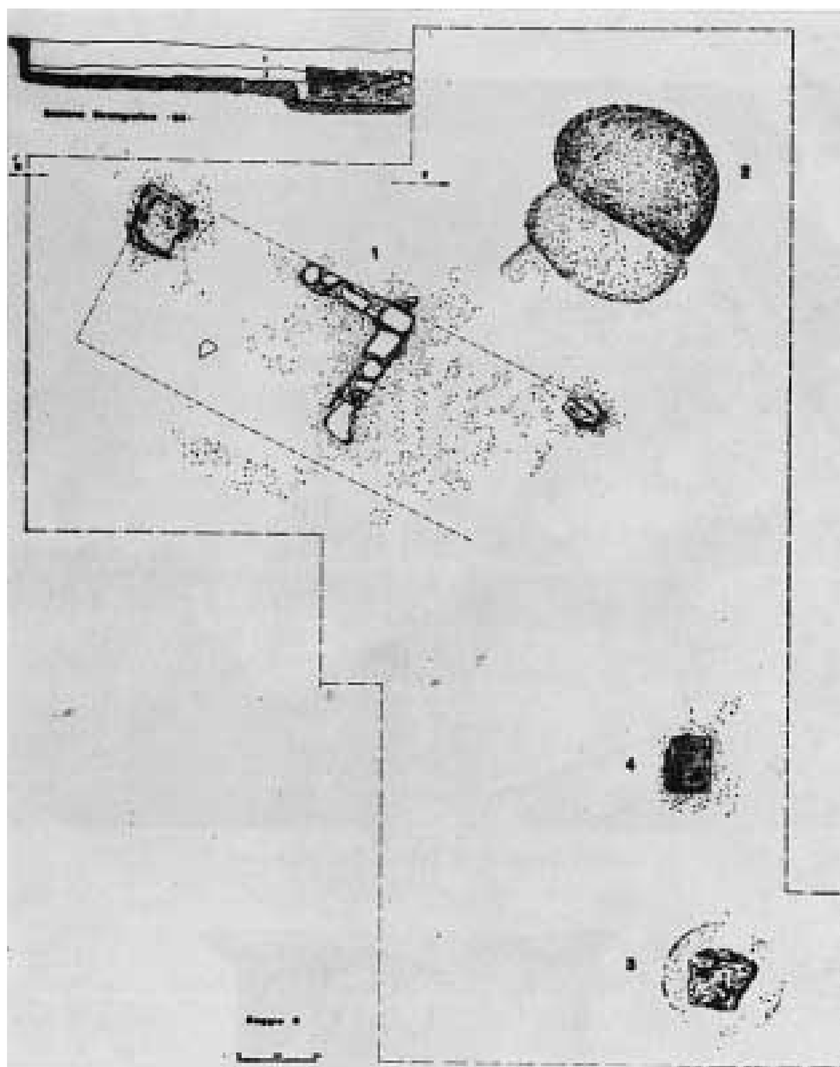


Veduta aerea della collina dell'Incoronata.



Incoronata - Vaso indigeno di impasto del saggio C.

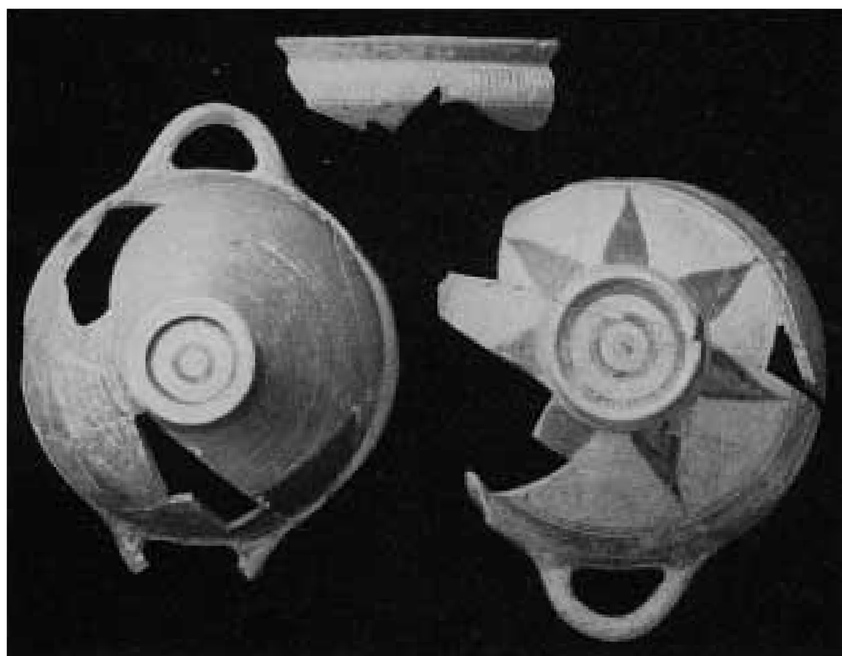
TAV. XXXIV



Incoronata - Planimetria del saggio B.



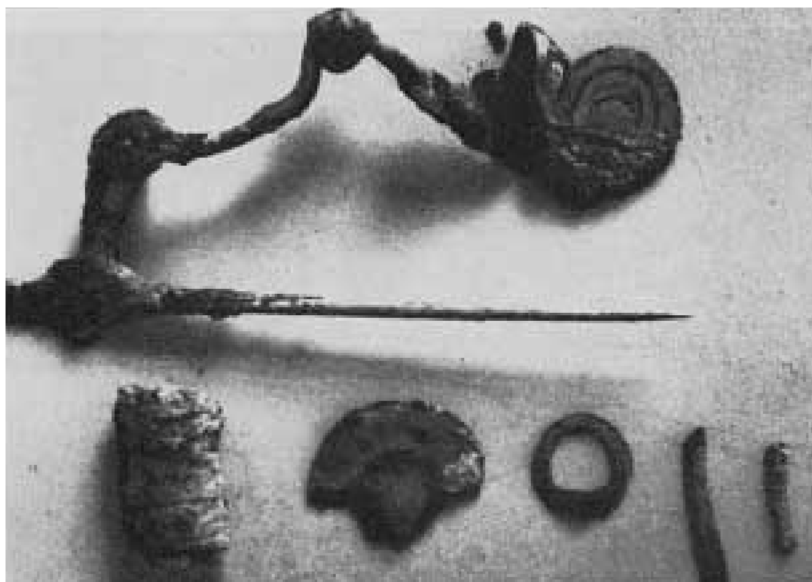
Incoronata - Anfora attica tipo S O S dal saggio B.



Incoronata - Coppe protocorinzie dal saggio B.



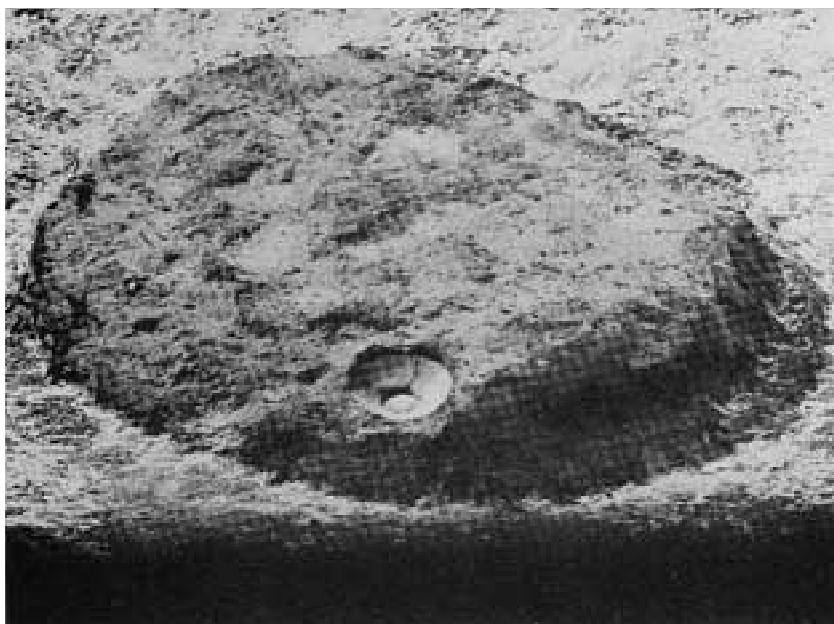
Incoronata - Idria e oinochoe coloniali dal saggio B.



Incoronata - Fibula in bronzo dalla tomba del saggio B.

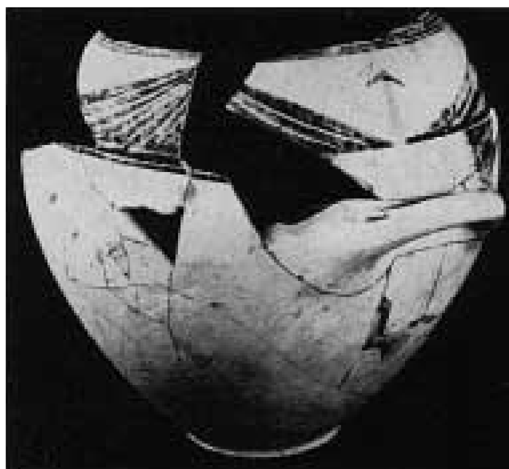


Incoronata - Saggio A, resti di abitazione greca distrutta.



Incoronata - Saggio A, fossa di scarico indigena durante lo scavo.







Incoronata - Saggio A 1, vasi indigeni dipinti.

TAV. XXXIX



Timmari - Chiesetta di S. Salvatore sul pianoro dell'abitato antico.



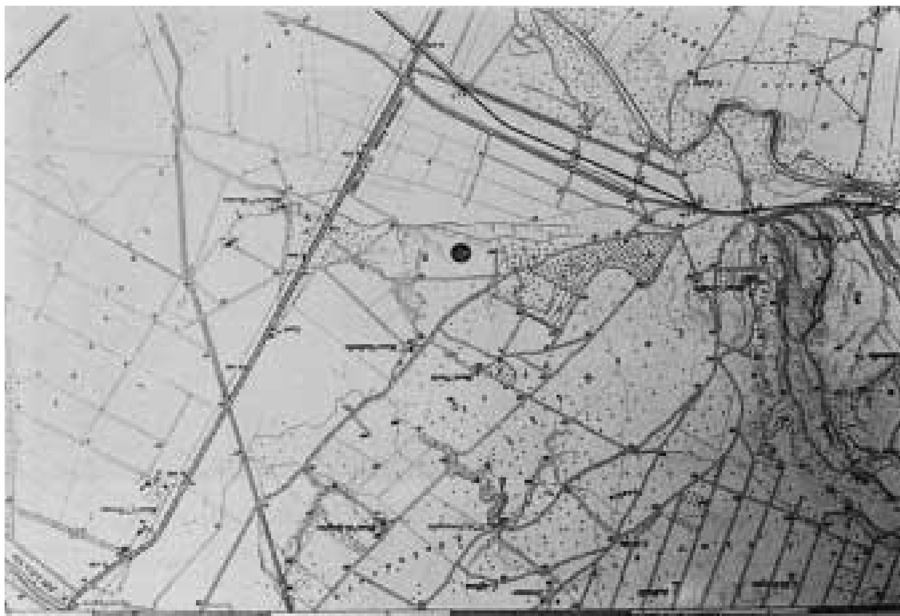
Timmari - Saggio presso la fondazione della chiesetta di S. Salvatore.



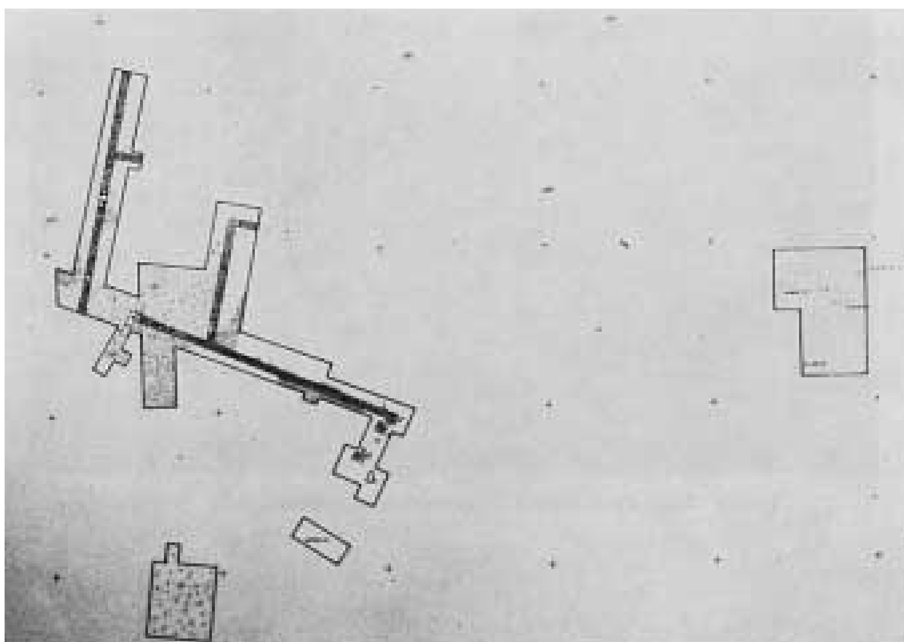
Malvaccaro - Particolare del pavimento musivo della villa romana.



Tolve - Villa-fattoria ellenistica in località «Moltone».



Località Pizzica - Pantanello (Metaponto).



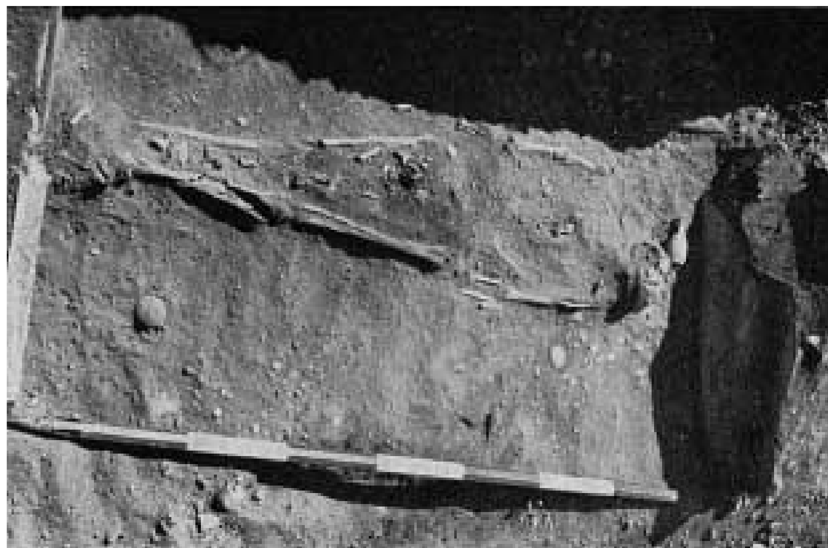
Scavi della missione archeologica della Università di Austin (Texas) - Trincee esplorative.



Frammento vascolare attribuibile alla cerchia del P. di Dario.



Loc. Pizzica-Pantanello - Strutture della fattoria sulla collina.



Loc. Pizzica-Pantanello - Tomba coperta da lastroni in terracotta.



Corredo funerario della tomba precedente.

TAV. XLIV



Lavello - Veduta aerea (il triangolo nero indica la zona di scavo).



Lavello - Planimetria dello scavo.



Metauros - Gruppo di incinerazioni.



Metauros - Piccolo bronzo



Crotone - Necropoli Carrara. Sepoltura a inumazione.



Crotone - Necropoli Carrara, sepolture di bambini.

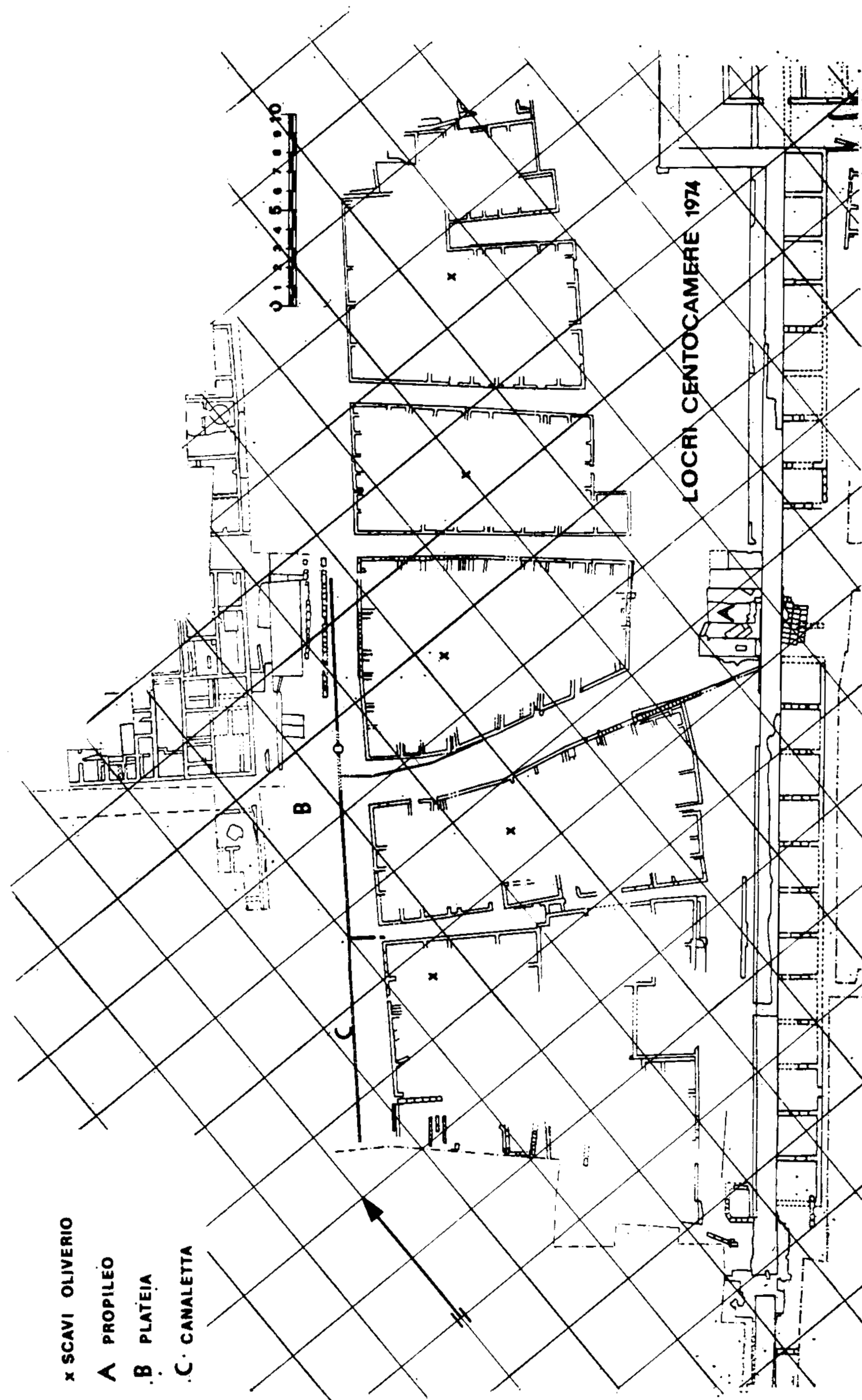


Crotone - Necropoli Carrara, sepolture di bambini.

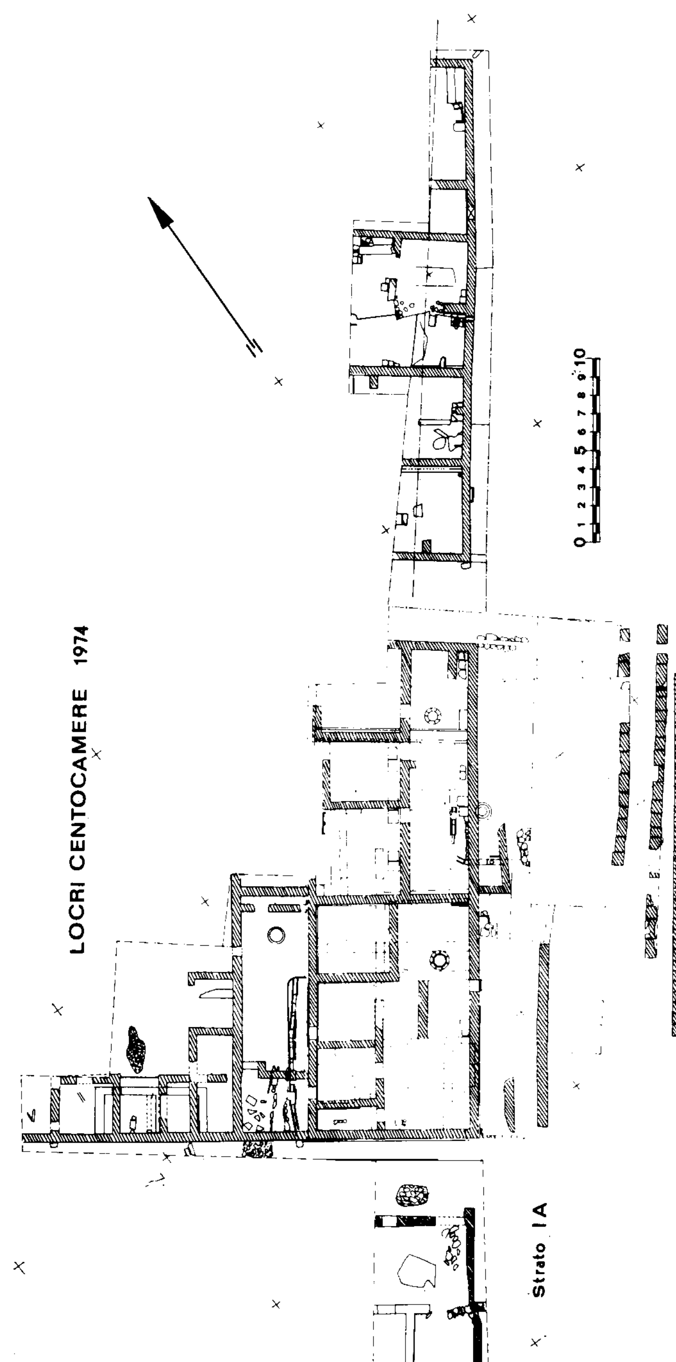


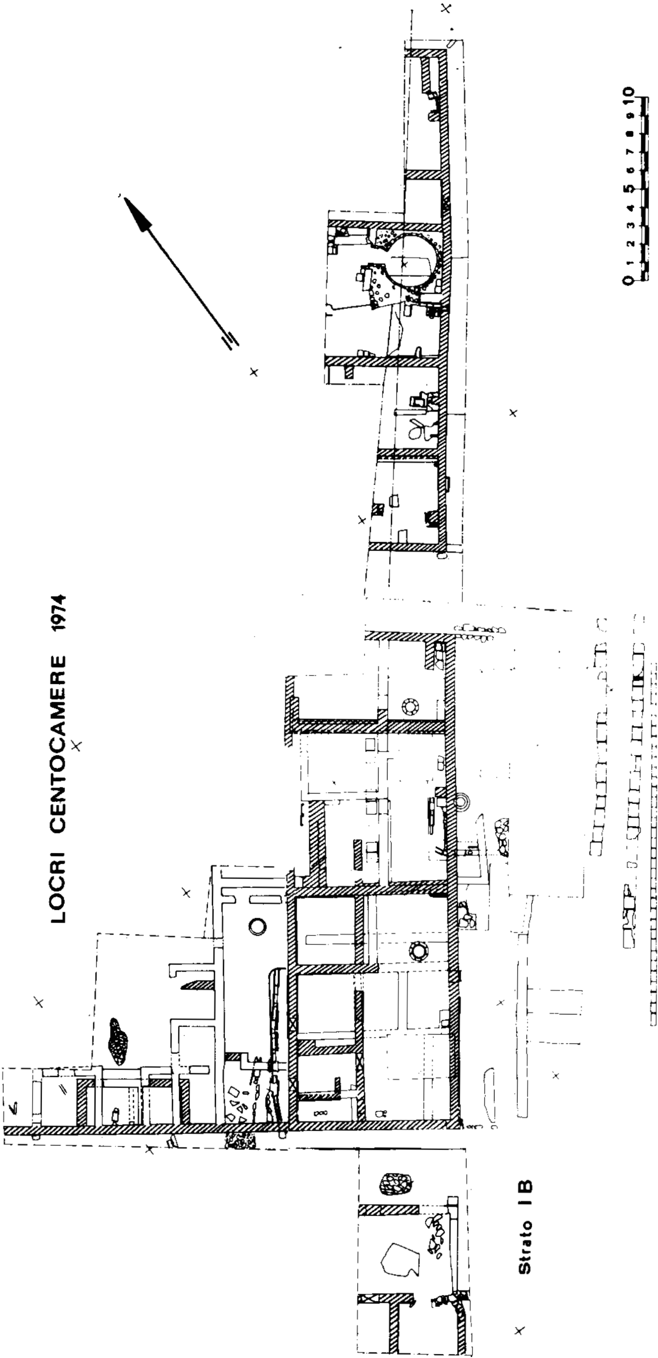
Crotone - Resti dell'abitato antico presso l'edificio delle Poste.

TAV. XLVIII



LOCRI CENTOCAMERE 1974
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
x SCAVI OLIVERIO
A PROPILEO
B PLATEIA
C· CANALETTA
A
B
C


LOCRI CENTOCAMERE 1974
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Strato I A


LOCRI CENTOCAMERE 1974
Strato I B
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10



Mesagne - Muro Tenente, veduta dello scavo.



Mesagne - Muro Tenente, un pozzo.



Mesagne - Muro Tenente, *kantharos* messapico dalla tomba 48



Mesagne - Muro Tenente, la tomba 46.



Mesagne - Muro Tenente, corredo della tomba 46.



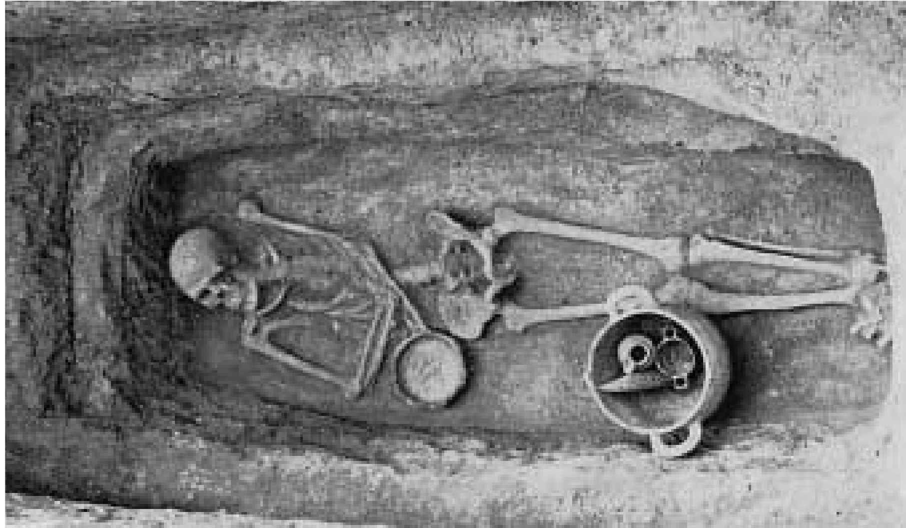
Mesagne - Muro Tenente, la tomba 51.



Mesagne - Muro Tenente, *trozzella* dalla tomba 51.



Mesagne - Muro Tenente, corredo della tomba 35.



Mesagne - Muro Tenente, la tomba 50.



Mesagne - Muro Tenente, *oinochoe* apula dalla tomba 39.



Oria - Corredo della tomba 1.



Oria - Corredo della tomba 3.



Altamura - Veduta dello scavo (in primo piano la tomba).



Altamura - Particolare della *loutrophoros* apula.



Altamura - *Hydria* apula col ratto di Kephalos.



Altamura - Particolare dell’anfora apula con gli Inferi.



Altamura - Le Danaidi nell’anfora apula con gli Inferi.



Gravina - Botromagno, *kantharos* attico del «Pittore di Eretria».



Gravina - Botromagno, particolare del *kantharos* attico.



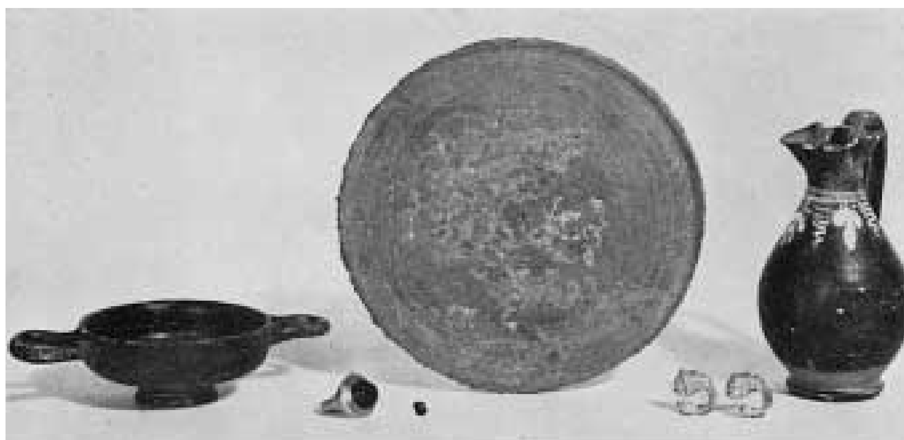
Gravina - Botromagno, cratere a volute con scena erotica (Elena e Paride?)



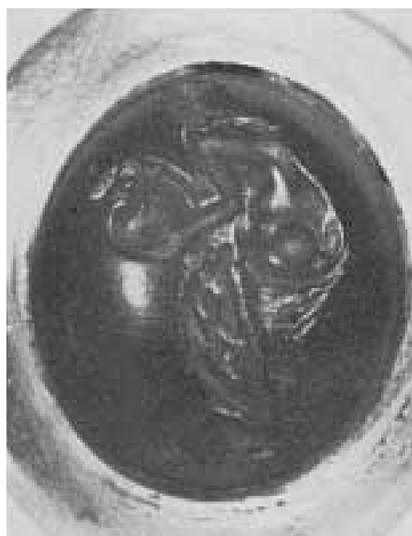
Gravina - Botromagno, anfora col mito di Stenebea.



Gravina - Botromagno, anfora con Oreste ed Elettra.



Taranto - Corredo di tomba ellenistica.



Taranto - Particolare ingrandito di anello aureo con corniola incisa.

SOMMARIO

FINITO DI STAMPARE NEL SETTEMBRE DEL MCMLRXVIII
NELLO STABILIMENTO «ARTE TIPOGRAFICA DI A. R.»
VIA S. BIAGIO DEI LIBRAI – NAPOLI

Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia

Convegno di Studi sulla Magna Grecia
I-XV
(Taranto 1961-1975)

Indice generale